

Comunidad y clima

Transformaciones en la Cuenca Alta
del río Chillón

Tesis doctoral



María Nilda Varas Castrillo

Junio 2017



COMUNIDAD Y CLIMA

Transformaciones en la Cuenca Alta del río Chillón

Tesis doctoral

María Nilda Varas Castrillo

Junio 2017

Director: José María Valcuende del Río

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla



A mi querida familia:
limeña y tarijeña

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a todas las personas e instituciones que hicieron posible culminar este doctorado.

Especialmente a la Universidad Nacional Agraria La Molina, de Lima, Perú, a la comunidad universitaria que me brindó todas las facilidades.

A la Comunidad Campesina de Cullhuay, en Canta, Lima, Perú, donde me acogieron con cariño y desinterés en los años de mi trabajo de campo. Especialmente a las personas que me brindaron más que su tiempo, muchos de cuyos nombres cambia para mantener su privacidad.

A la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla, España, por su apoyo académico y económico, a los docentes, estudiantes y administrativos que me brindaron todas las facilidades para estudiar el masterado en Investigación Social Aplicada al Medio Ambiente (ISAMA) y el doctorado en Estudios Medioambientales.

Quiero agradecer especialmente al doctor José María Valcuende del Río, por su compromiso con el Perú y su gente, con las comunidades campesinas y por su constante aliento para que emprendiera y continuara estos estudios.

A mis queridos compañeros del ISAMA, inolvidables.

A la comunidad de gente que conforma la residencia universitaria Flora Tristán de la UPO, por el cariño que me dieron en los cinco años que viví entre ellos.

A la Fundación Carolina, de España por su apoyo económico para realizar estos estudios.

A Gerardo Quiroz Chueca, por la revisión minuciosa de mis originales, a Lluly Palomino, que me asistió en la diagramación, a Carlos y Víctor Mallqui por el uso de sus fotografías.

Introducción	13
Capítulo 1. Contextualización y aspectos teórico-metodológicos	21
Hipótesis	25
Objetivo general	25
objetivos específicos	25
Capítulo 2. Debates teóricos y políticos en torno a lo comunal	29
2.1. El redescubrimiento de la comunidad imaginada y soñada	29
2.1.1. El dilema dicotómico o la antinomia	31
2.2. Comunidades como forma organizativa: Indígenas y campesinas en el Perú	33
2.2.1. La importancia de las comunidades en el Perú	35
2.2.2. Las transformaciones contemporáneas	39
2.3. Repensando el sentido de la comunidad	42
2.3.1. Primero: el ser parte de	43
Segundo: el tener	46
Tercero: el hacer	49
Capítulo 3. El entorno de la comunidad campesina de Cullhuay	53
3.1. Población	56
3.2. La montaña y la hidrobiodiversidad. Clima	62
3.2.1. La cordillera, el nevado La Viuda y la diversidad hídrica	64
3.2.2. El retroceso del glaciar La Viuda y el cambio climático	65
3.2.3. Las lagunas, lluvias, río Chillón, fauna, flora y los pastos naturales	67
3.3. La diversidad de pisos ecológicos. El piso suni	79
3.4. La verticalidad en las concepciones sobre el espacio: arriba y abajo	84

Capítulo 4. Cullhuay en medio de los acontecimientos históricos	89
4.1. El Estado moderno en territorio cullhuayino	90
4.1.1. La protección a las comunidades (1920-1933)	90
4.1.2. Lima-Canta-Cullhuay-Cerro de Pasco: una vía al desarrollo	91
4.1.3. En nombre de la reforma indígena y campesina	93
4.1.4. Conflictos y mutaciones post reforma agraria	97
4.1.5. La pérdida de la gestión de sus recursos hídricos	99
4.2. El Estado neoliberal	102
4.3. Nuevas instituciones y actores en el territorio comunal	104
4.4. Cambios socioculturales. La educación y la masiva migración cullhuayna	106
Capítulo 5. Lo comunal en la cabecera del río Chilón	111
5.1. Aspectos institucionales: el gobierno comunal	111
5.1.1. Los comuneros: activos habilitados y pasivos	114
5.2. Los bienes colectivos y las prácticas de construcción comunal	119
5.2.1. Actividades productivas. El pastoreo	122
5.3. Las relaciones de producción	128
5.4. Los aspectos simbólicos: significados y valoraciones de lo comunal	134
5.5. Los conflictos en la gestión comunal	138
Capítulo 6. Rituales y representaciones en el entorno	141
6.1. Mitos, leyendas y rituales	142
6.1.1. Leyendas: La Viuda, el dios Wa kon, las Tres Hermanas	147
6.1.2. La fiesta del agua. De las Cruces	152
6.2. Construcciones culturales: espacio, clima y tiempo atmosférico	163
6.2.1. Los bioindicadores de predicción sobre el clima	164
6.2.2. Alternancia climática: época seca (verano) y lluviosa (invierno)	165
6.3. Representaciones y controversias sobre los glaciares y su retroceso	168
6.3.1. Indicadores de cambio climático	170
6.4. La versión tecnocrática	171

Capítulo 7. Resignificaciones y representaciones del territorio cullhuayno	173
7.1. Nuevas modalidades de construir lo comunal	174
7.1.1. La otra ola de la masiva migración	175
7.1.2. Modificaciones en la normatividad oficial y consuetudinaria	176
7.1.3. Influencia de lo urbano en lo comunal y viceversa	177
7.2. Territorio reconfigurado	178
7.3. Los límites simbólicos: identidad y pertenencia	181
7.4. Los juegos del poder y cambios en el entorno	183
Reflexiones finales	189
Bibliografía de referencia	193
Glosario	213



Blogs spot- Cullhuay, 2011

Esta tesis de doctorado es el resultado de la investigación que realizamos –durante el lapso del 2011-2016 en la cabecera de la cuenca del río Chillón– en la comunidad de Cullhuay. Tratamos los procesos que alimentan y construyen las relaciones socioambientales en este espacio, motivados por los cambios biofísicos, sociopolíticos y económicos, que se producen a diversas escalas. Interesó conocer cómo se adaptan, regeneran y resignifican los elementos de los socioecosistemas¹ (SES), respecto a lo comunal, el clima, los fenómenos atmosféricos y sus espacios en el contexto del retroceso acelerado del glaciar de La Viuda², prestando una especial atención a su resemantización simbólica.

La deglaciación del nevado se relaciona con los cambios globales: el cambio climático³ y el calentamiento global. En nuestro planeta, ambos se desarrollan de manera acelerada, ocasionando alteraciones en los ecosistemas andinos: el retroceso de los glaciares ubicados en las cabeceras de cuencas altoandinas peruanas. Es así cómo se genera una serie de incertidumbres sobre la vulnerabilidad de las poblaciones humanas, en especial las que viven en las faldas de los nevados, o en la ribera de los ríos que nacen por la deglaciación, pues son vitales para los ecosistemas que dependen de ellos.

El territorio de los cullhuayinos está ubicado en los pisos ecológicos situados en las zonas más elevadas de la cuenca, incluyendo nevados

¹ Utilizaré la idea de socioecosistema para comprender las estrechas interrelaciones sistémicas y dinámicas que se dan entre las poblaciones humanas y sus entornos (Escalera Reyes, J. y Ruiz- Ballesteros, 2011; Ruiz-Ballesteros, 2012).

² Desde 1970 ha perdido el 78,92 % de su masa glaciar, según información proporcionada por la Autoridad Nacional del Agua (ANA).

³ El Cambio Climático es quizá la amenaza más grave que el mundo enfrenta y es la prueba del resultado de los impactos que pueden generar las actividades humanas insostenibles sobre el entorno natural. Es una respuesta al calentamiento del planeta causado por las emisiones de Gases de Efecto Invernadero (GEI) que se acumulan en la atmósfera, resultantes principalmente de la combustión de combustibles fósiles y la deforestación” (Arce, 2011: 41).

con glaciares permanentes, lo cual no fue un impedimento para que población humana lo habitara desde tiempos tempranos (son testimonio los dibujos jeroglíficos en la cueva de Miguel Franco, en Cullhuay), desarrollando diversas percepciones y saberes sobre el entorno, entre ellos, el tiempo atmosférico y predicción de ese cambiante y a veces impredecible fenómeno climático en sus territorios.

En este contexto, los nevados de la cordillera de La Viuda, las lagunas, los puquiales y manantiales, las caídas de agua (que en su discurrir forman el río), se interconectan con la vida cotidiana de los miembros de la comunidad campesina de Cullhuay.

Estos temas son centrales en la agenda global científica. Por lo que observamos que la mayor parte del conocimiento generado se relaciona preferentemente a los aspectos biofísicos; por ejemplo, a las causas subyacentes de los cambios ambientales y las interacciones dentro de los sistemas ecológicos, existiendo grandes vacíos respecto a las actantes entre los componentes sociales y ecológicos⁴. Tan preciso es conocer las causas y efectos de estos cambios en los ecosistemas como lo es determinar las transformaciones y las reconstrucciones simbólicas que se están dando en la población que vive el entorno glaciar.

En territorio peruano se concentra más del 71% de la superficie total de glaciares tropicales ubicados en los Andes centrales. En documentos de la Autoridad Nacional del Agua (ANA, 2014) se señala: “en los últimos treinta años nuestra superficie glaciar ha retrocedido en un 40% y se estima que en el decenio de 2020-2030 los glaciares por debajo de los cinco mil metros sobre el nivel del mar habrán desaparecido”.

Las cabeceras de las cuencas, en cuanto constituyen espacios agropecuarios marginales, son aquellos donde históricamente las relegadas comunidades campesinas pudieron seguir construyendo sus territorios. Allí practican la actividad agropecuaria, alterada hoy en su base productiva, lo cual pone en riesgo la seguridad alimentaria de la población co-

⁴ Como señala una evaluación de la estrategia GLOCHAMORE (2012).

munera, pues su sobrevivencia depende de los recursos naturales. Esta situación obliga a comprender cómo estas poblaciones locales viven, perciben y sienten el proceso. Se trata, en lo posible, de rescatar sus saberes y prácticas para desarrollar planes y proyectos de mitigación y de adaptación al cambio climático global (Arce, 2011: 36).

En estos socioecosistemas no sólo impactan las tensiones que acaorean los procesos de deglaciación, sino también las presiones por el uso intensivo de los recursos naturales. Hace más de 20 años se gestiona en el Perú un modelo de desarrollo extractivista que ha privilegiado, en estos ámbitos, la riqueza mineral que contienen para su explotación y exportación a mercados mundiales (Bury, 2007).

La presión por el agua de las cabeceras de las cuencas no sólo se produce por la competencia local de las industrias extractivas, sino también por la demanda de otras comunidades de la parte baja y media de la cuenca y por los ámbitos urbanos en expansión.

El objeto de este trabajo es aproximarnos a la comprensión de los procesos de transformación que se están suscitando en los socioecosistemas de las cuencas altas de los ríos que nacen en los glaciares andinos, tanto por el retroceso de éstos como por la presión ejercida sobre los recursos naturales por parte de nuevos actores. Por eso hemos escogido a la cabecera de la cuenca del río Chillón.

Para abordar todas estas cuestiones presentamos un documento de trabajo dividido en siete capítulos. En el capítulo I desarrollamos, en primer lugar, los aspectos teórico metodológico utilizado, describiendo brevemente el objeto, objetivos y la hipótesis de investigación, la metodología y las técnicas de investigación empleadas.

En el capítulo II abordamos la categoría comunidad. Nos interesa contribuir en el plano académico a reabrir la discusión sobre la comunidad campesina, que en el siglo pasado se constituyó en el eje del desarrollo teórico metodológico de la antropología peruana y que perdió relevancia en las últimas décadas. Sin embargo, hoy, nuevamente su estudio se

coloca en la agenda de los investigadores con renovada vitalidad, porque los espacios y territorios “comunitarios” se constituyen en escenarios de fuertes presiones y conflictos por los procesos que se vienen experimentando en ellos, tanto por el retroceso de los glaciares como por la presencia de nuevos actores sociales que plantean otros aprovechamientos, en ocasiones claramente enfrentados con las lógicas locales. La comunidad ha pasado a formar parte central de la arena sociopolítica, tal y como se está poniendo de manifiesto en países como Ecuador, a partir del concepto quechua de la *sumak kawsay*, o en Bolivia a partir del término aimara *suma qamaña*. Términos recogidos en las constituciones ecuatoriana y boliviana en 2008 y 2009, respectivamente.

Antes de que Bauman (2003:7) publicara en su libro *Comunidad* que: « (...) las palabras tienen significados, pero algunas palabras provocan además una “sensación”. La palabra ‘comunidad’ es una de ellas» Ya Urrutia (1992), en un artículo publicado en la revista *Debate Agrario*, del CEPES, escribía que entre las comunidades campesinas y los antropólogos peruanos existía: “Una historia de amor, (casi) eterna”. En los países andinos, cuando se habla o debate sobre la comunidad, esta suscita sentimientos, pasiones, articula grupos con posiciones ideológicas contradictorias, desde aquellos que la evocan como nuestra esencia, nuestra mismidad u otros que la señalan como la culpable del atraso del país. Las ciencias sociales no estuvieron ni están ajenas a esos debates y emociones.

En esta oportunidad analizamos la noción de comunidad a partir de dos entradas: a) desde la comunidad imaginada y soñada, y b) desde el modo de vida societaria colectiva, real, vivido y construido por las comunidades campesinas en los Andes centrales de Sudamérica.

Nos interesó retomar la noción de la comunidad como institución importante en la que se desenvuelve la vida en el Perú, comprender cómo en el siglo XXI aún un porcentaje importante de su población continúa construyendo y reconstruyendo esta idea de comunidad. Mirar las interrelaciones estrechas de los comuneros entre sí y con sus entornos desde un enfoque más complejo e integral, integrando perspectivas socioambientales. A partir de esta revisión, proponemos una

nueva entrada desde los comuneros para analizar la comunidad: el ser, el tener y el hacer.

En el tercer capítulo, describimos el contexto de la investigación, su complejidad y las dinámicas socioecosistémicas en la cabecera de la cuenca del río Chillón. Resaltamos sus elementos básicos: la montaña, su glaciar y la diversidad hídrica, las cuales tendrán una gran repercusión «(...)en la construcción de una espacialidad particular que junto con las formas comunales de apropiación y organización, produjo lo que es hoy en día el territorio de la comunidad y la forma de vivirlo» (Burneo, 2013: 5).

En el cuarto capítulo abordamos brevemente el contexto histórico, las políticas del Estado e influencia en los cambios institucionales. En los paisajes de Cullhuay se observa su mítica historia de los últimos siglos. Ésta se encuentra esculpida, en las piedras huacas de los pueblos prehispánicos, los *warques*⁵, sus glaciares y lagunas. Es en este espacio, en las interpretaciones, relatos, y sentimientos de sus actuales miembros en donde podemos leer parte de la historia del pasado y presente de Cullhuay. Repasamos brevemente los últimos 90 años, de su transformación en el tiempo y espacio, tomando en cuenta su ubicación en la cabecera de la cuenca del río Chillón.

En el capítulo quinto, a través de la comunidad campesina de Cullhuay, estudiamos cómo se adaptan, regeneran y se resignifican los elementos de la comunidad. Resaltamos algunos de ellos relacionados estrechamente con la gestión de los bienes comunes: aspectos institucionales, prácticas, emociones, cambios ecosistémicos, que nos ayudarán a explicar la actual situación. En este capítulo se respondieron las preguntas: ¿cuáles son los rasgos generales de construcción de lo comunal y las tendencias en los usos de la tierra, del agua y los otros recursos? ¿cómo cambian las prácticas de gestión de los bienes comunes? y ¿qué nuevas relaciones se están construyendo entre los comuneros y su entorno?, ¿con qué intereses? ¿Con qué consecuencias?

⁵ Denominación que los comuneros dan a los andenes, repartidos en los cerros de la comunidad y que usan para sus cultivos.

Luego describimos, por una parte, las diferencias de intereses entre los comuneros y “residentes” en el manejo de los recursos naturales en la parte alta y por otra las complementariedades que se dan entre estos grupos de población en las prácticas productivas y ceremoniales, gracias a la compleja red de relaciones parentales que se han establecido.

El texto editado por Goloubinoff *et al.* (1997) muestra la influencia e importancia de los factores climáticos en las actividades humanas e incluso en el imaginario. Por eso, en Cullhuay, paralelamente a los cambios, en las relaciones comunales se viene dando una resignificación sociocultural sobre el entorno: el clima, el tiempo atmosférico, la hidrodiversidad, el nevado, etc., y el espacio en su conjunto. En el capítulo seis abordamos las distintas valoraciones, significaciones, percepciones, sentimientos, representaciones de los habitantes de este espacio, donde se da un encuentro entre la cosmovisión de los comuneros y la de los empleados y técnicos del gobierno, y empresa privada contratados para diseñar la represa, la central hidroeléctrica de Obrajillo, la carretera, etc., que llevan consigo sus particulares visiones culturales, que se traducen en concepciones, conocimientos y prácticas.

Interesa entender cuáles son las controversias y representaciones sociales sobre el retroceso glaciar del nevado de La Viuda, las lagunas, el río Chillón, y el cambio climático, en la comunidad de Cullhuay. La consideración que el glaciar, como experiencia social, forma parte del socioecosistema, nos lleva a analizar las significaciones y prácticas asociadas al conjunto del ecosistema antropogenizado, desde la perspectiva que supera la visión dual de la relación sociedad/naturaleza y tomando en cuenta las relaciones de poder en el que está inmerso, así como las formas de interrelación de los diversos conocimientos sobre las transformaciones ambientales. (Ulloa, 2011 y 2008).

Y no hemos dejado de preguntarnos: ¿qué impactos y significados tienen en sus vidas, en sus actividades, el clima, la lluvia, el glaciar, etc.?, ¿cuál es el valor compartido y también simbólico que la comunidad les asigna?, ¿cómo perciben, sienten y se explican el retroceso glaciar los comu-

ros? Para responder a estas preguntas recurrimos a la información cualitativa—obtenida en el trabajo de campo— con las que los comuneros imaginan y simbolizan su entorno (García Canclini, 1991:13).

Finalmente, en el capítulo séptimo analizamos los procesos complejos de construcción y reconstrucción de la comunidad y el territorio, en un contexto de profundas transformaciones del entorno socioeconómico y ecosistémico. Es en esa trama donde cambian las significaciones del espacio, se van cristalizando nuevas estructuras territoriales, el sustrato simbólico que le da sentido y la articulación de la población que se considera cullhuayina.

Tratamos los aspectos identitarios. También los referidos a juegos de poder, a las decisiones en relación al mundo de la vida, respecto a los bienes colectivos en el territorio tradicional, relatando cómo funcionan las mediaciones entre “el lugar”⁶ y los otros espacios, desde la diversidad de intereses que están presentes.

Esta tesis doctoral concluye con un conjunto de reflexiones sobre las transformaciones que se vive en la cabecera del río Chillón. Se reflexiona asimismo sobre las interacciones entre los cambios sociales y ambientales. Se repasa sobre el trabajo de campo que permitió acercarnos a las dinámicas socioecosistémicas que se dan en ese espacio de los Andes peruanos, comprobando la influencia de los cambios biofísicos en la comunidad de Cullhuay y de ésta, a su vez, en su entorno biofísico. Finalmente destacamos la importancia de este estudio con enfoque socioambiental, en la comprensión de la comunidad campesina porque nos permite representar, de manera integral, las reconfiguraciones de este modo de vida en común.

⁶ Utilizaremos el término “el lugar” para referirnos al espacio tradicional donde desarrollaron sus vidas los miembros de la comunidad.

CAPÍTULO 1. CONTEXTUALIZACIÓN Y ASPECTOS TEÓRICO METODOLÓGICOS

La noción de cambio climático, aún en elaboración, no está exenta de controversia. Hoy considera la comunidad científica internacional, de forma mayoritaria, que el cambio climático⁷ se ve precipitado por el proceso de calentamiento global, el cual estaría fundamentalmente provocado por las acciones antropogénicas, lo que suscita alteraciones importantes en los ecosistemas, como es el retroceso de los glaciares. (Kohler T., et. al., 2004).

Estos procesos se encuentran en la agenda global científica. El Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) de las Naciones Unidas considera el retroceso de los glaciares en el mundo como «una de las mayores amenazas provocadas por el cambio climático global. (IPCC,2012 citado por Carey 2014:14)

Resalta en este campo de investigación el que la mayor parte de los análisis se centran en los aspectos biofísicos, por ejemplo, en las causas subyacentes de los cambios ambientales y en las interacciones dentro de los sistemas ecológicos, quedando pendiente, como señala una evaluación de la estrategia GLOCHAMORE (descrita por Devenich, 2012 mejorar nuestro conocimiento de las interacciones entre los sistemas sociales y ecológicos).

En la Tierra, la mayoría de los glaciares tropicales se ubican en los Andes centrales, y de ellos el 71% de los glaciares tropicales de Sudamérica se encuentran en el Perú y, en consecuencia, probablemente un mayor por-

⁷ “El Cambio Climático es quizá la amenaza más grave que el mundo enfrenta y es la prueba resultado de los impactos que pueden generar las actividades humanas insostenibles sobre el entorno natural. Es una respuesta al calentamiento del planeta causado por las emisiones de Gases de Efecto Invernadero que se acumulan en la atmósfera, resultantes principalmente de la combustión de combustibles fósiles y la deforestación» (Arce, 2011: 41).

centaje del volumen total de la masa glaciar (Bergkamp *et. al.*, 2003: 19). Según la actualización del inventario de 19 cordilleras nevadas del Perú, realizado por la Autoridad Nacional del Agua (ANA) desde el 2006 al 2014, se contabiliza un total de 2679 glaciares con una superficie de 1298,59 km².

La extensión de la cordillera de La Viuda era de 6,03 km² en 2007, con una altitud máxima de 5406 msnm y mínima de 4892 msnm; tiene gran relevancia en el ámbito limeño porque es una de sus principales fuentes de abastecimiento de agua para ser utilizada por la población con distintos fines: poblacional, industrial, energético, etc.

Es a inicios de este siglo «(...) cuando el mundo empezó a prestarle atención a los glaciares peruanos en el marco de la historia del cambio climático global» (Carey,2014:19). Para investigadores como Bergkamp y su grupo (Bergkamp, *et al.*, 2003) estos procesos en los glaciares andinos son del interés siguiente: 1) son importantes indicadores del cambio climático, 2) juegan un rol en el manejo del recurso hídrico, 3) actúan como reguladores del régimen hidrológico en casi todas las regiones andinas, y 4) pueden ser, directa o indirectamente, causa de catástrofes. Estos investigadores observan que, en los últimos treinta años se viene presentando dos tendencias en esta región, por una parte el retroceso acelerado de los glaciares⁸ y por otra, el recalentamiento de la atmósfera: (0,15º C por década desde 1950).

Se estima que “en los próximos 10 años, todos los glaciares por debajo de los cinco mil metros en el Perú, podrían desaparecer” (Arce, 2011:35). Es el caso del glaciar de la cordillera de La Viuda, según la ANA (2014) , ha perdido 22,5 7km² desde 1970 , lo que representa en porcentaje del 78,92 %. La superficie actual es de 6,03 km².

El incremento promedio de la temperatura en el caso de Perú, según el modelo generado por el Asian Pacific Integrated Model, (AIM) en

⁸ Se denomina retroceso glaciar al ascenso en la línea inferior de las nieves persistentes de alta montaña cada vez a mayor altitud, hasta desaparecer por completo en muchos casos como consecuencia del deshielo o fusión glaciar” (Chancos, 2001: 2).

2004 llegaría hasta 1,6°C, si estimamos que el aumento sería de 0,53°C/década. Mientras que para la temperatura mínima el mayor incremento alcanzaría 1,4°C (0,47°C/década).⁹ El aumento generalizado de la temperatura produciría un incremento temporal de los caudales seguido de una disminución drástica del volumen y regularidad de los recursos hídricos (Bergkamp, *et al.*, 2003: 14, 19, 23).

Esta preocupación por el retroceso de los glaciares se ha plasmado en el proyecto Adaptación al Impacto del Retroceso Acelerado de Glaciares en los Andes Tropicales-PRAA, ejecutado por el Ministerio de Agricultura, donde se han priorizado glaciares que se encuentran en el norte o sur peruano, dejando de prestar atención al glaciar de La Viuda, a pesar de su importancia como fuente de agua para Lima, la ciudad más poblada de Perú.

La visión que se maneja entre los expertos gubernamentales sobre el tema es que, el calentamiento global y retroceso de los glaciares compete a los “ambientalistas” (Bates, *et. al.*, 2008), esta perspectiva no sólo es dualista, sino también sectorialista. Ya lo advirtió hace un largo lustro Arce:

«Hasta ahora el cambio climático es visualizado como un tema estrictamente ambiental, sin embargo es necesario que sea suficientemente entendido y trabajado en todos los sectores independientemente de quién ostente la rectoría del mismo. Se requiere generar la capacidad de gestión transversal en cambio climático, a partir del entendimiento y articulación intersectorial y de la relación desde lo local a lo nacional y viceversa» (Arce, 2011: 20).

En esta línea de pensamiento, las ciencias sociales proponen nuevos acercamientos teórico metodológicos para abordar la relación naturaleza y sociedad –que superen el enfoque cartesiano que separa a la na-

⁹ Y la incertidumbre sobre este proceso es sumamente grande, vemos que incluso informaciones de fuentes “confiables” con la Comunidad Andina de Naciones (CAN) o UICN son diferentes si comparamos la información extraída de Cuadro 14: Escenarios de cambio climático en los países andinos (Arce 2011: 34) y la que brinda el grupo de la UICN.

turalidad de la sociedad— con los aportes de ciencias como la biología, la ecología, la epistemología, la economía ecológica, la sociología ambiental, la geografía y, sobre todo, la antropología. Ingold (2000 y 2012), Descola (2001), Pálsson (2001), Ellen (1996), Milton (1997) y Escobar (2000) postulan “el reconocimiento de que la Naturaleza es una construcción social” y “las conceptualizaciones del medio ambiente son productos de contextos históricos y especificidades culturales en perpetuo cambio” (Descola y Pálsson 2001:27).

En este contexto de transformaciones ecológicas e institucionales, la comunidad adquiere una nueva relevancia como un elemento central que influye y es influido por estos cambios, no sólo porque tiene experiencia de vida en los ecosistemas de gran vulnerabilidad —como son las cabeceras de las cuencas— sino también porque ha desarrollado prácticas y conocimientos para convivir con la variabilidad climática de los Andes. Estos saberes y haceres serán un aporte al diseño de estrategias de adaptación y mitigación de los cambios.

En los últimos tiempos, los pobladores que viven en la base de los glaciares observan año a año como van perdiendo su cobertura de hielo, o sea, van retrocediendo. Estos procesos transforman coevolutivamente su relación con el glaciar, con otros componentes del entorno y entre ellos mismos (Carey 2014).

En los socioecosistemas ligados directamente a las dinámicas que ocasionan el retroceso, los aspectos socioculturales son complejos y los cambios biofísicos están interrelacionados. De ahí la importancia de conocer los efectos de los cambios globales sobre sus habitantes, especialmente los que se derivan del decrecimiento en el tamaño de la población, la migración, la influencia de la urbanización, la intensificación del uso del suelo por el pastoreo y el cambio climático. Y, sobre todo, las construcciones simbólicas que perviven en su entorno.

Es así como la deglaciación de La Viuda tiene repercusiones en diferentes aspectos de la vida de las poblaciones que dependen en buena medida del agua que nace de sus deshielos, proporcionándoles energía eléc-

trica, alimentos, salud, recreación, fuente de empleo y valores culturales. En este escenario, se escogió como zona de estudio la comunidad campesina San Felipe de Cullhuay, ubicada entre los 3850 y 4800 metros de altitud sobre el nivel marino, porque en ella se sintetizan la serie de cambios socioambientales que se procesan en las áreas alrededor de glaciares en retroceso. Además, sus habitantes mantienen interrelaciones múltiples con las áreas rurales y urbanas de la cuenca media y baja y, sobre todo, con la zona urbana de Lima Metropolitana.

Hipótesis

Los diversos procesos socioeconómicos y biofísicos internos y externos que se dan en la cabecera del río Chillón en los últimos 90 años han generado múltiples presiones, tensiones e impactos que se manifiestan en cambios tanto en el contexto biofísico, como en los aspectos organizativos e institucionales de la comunidad de Cullhuay. Estos procesos se traducen en la recreación de las formas de gestión colectiva del entorno y en la incorporación de nuevas concepciones y prácticas sobre su territorio.

Objetivo general

Comprender la articulación que se produce entre cambios biofísicos e institucionales en los ecosistemas de la cuenca alta del río Chillón, en la comunidad de Culhuay, desde un punto de vista diacrónico.

Objetivos específicos

1. Entender desde la práctica de los comuneros cullhuayinos, cómo han ido construyendo y/o reconstruyendo lo comunal, su territorio y espacios, las relaciones comunales entre ellos y su entorno, en un contexto de profundas transformaciones de los componentes biofísicos (proceso de deglaciación).
2. Comprender cómo las poblaciones que viven en los alrededores del glaciar de La Viuda perciben y sienten el proceso de su retracción.
3. Aproximarnos a los conocimientos, habilidades y prácticas desa-

rolladas por las poblaciones locales, contrastándolas con los discursos y prácticas que los funcionarios/científicos tienen en relación a las transformaciones experimentadas en el entorno.

4. Analizar la articulación entre cambios económicos, ecológicos y simbólicos; la construcción de la nueva territorialidad de la comunidad de Cullhuay; los modos en que se toman las decisiones sobre los recursos naturales en el territorio comunal y sus consecuencias en lo biofísico.

Durante la investigación se buscó develar –desde la perspectiva de los cullhuayinos– las características de unos complejos y dinámicos procesos que vienen transformando sus socioecosistemas (SES). Para ello se realizó un estudio a profundidad en la comunidad campesina de San Felipe de Cullhuay, porque en ella se sintetizan toda una serie de cambios socioambientales que vienen suscitándose alrededor de los glaciares.

Para analizar el proceso de una manera diacrónica, se eligió el periodo que va desde la década de los veinte del siglo XX hasta los primeros quince años del presente siglo. Una etapa de innovación en este espacio, donde se interrelacionan antiguas y nuevas expresiones sociales, económicas y ambientales. Asimismo, es un periodo en el que incursionan nuevos actores que tienen otras formas de mirar, usar y gestionar los recursos biofísicos, sobre todo el agua, que traerá consecuencias tanto en el tejido social como en la misma trama de los socioecosistemas.

Desde la segunda década del siglo pasado Cullhuay vive un conjunto de procesos que vienen modificando no sólo la estructura poblacional, sino también los comportamientos y mentalidades de sus miembros, así como la institucionalidad en torno a la gestión del espacio y territorio comunal, los aspectos productivos, la simbolización del espacio, el territorio y sobre todo el poder de decisión con relación al uso y utilización de los recursos naturales. La selección de este periodo temporal nos permitió entender los cambios que a nivel local viene originándose, y también estudiar cómo se interconectan con problemas globales.

Cuando nos planteamos esta investigación en la cabecera del río Chillón, todavía teníamos en mente el tradicional contexto donde los antropólogos llevamos a cabo nuestro trabajo de campo: una comunidad campesina. Sin embargo, cuando iniciamos el trabajo de campo y comenzamos a frecuentar el “lugar” y a compartir con la comunidad sus cotidianidades, entonces nos dimos cuenta que este pequeño lugar no era ni mucho menos un espacio aislado. Esa complejidad nos llevó a replantear cómo analizar, comprender, este entretejido socioecosistémico en la relación tiempo-espacio (Harvey, 1998; Bauman, 2003) alejándonos de cualquier reificación con la que habitualmente se utiliza el concepto de comunidad.

Durante la investigación, utilizamos metodologías cualitativas como la etnografía que, nos permitió compartir la cotidianidad de la gente de Cullhuay, en sus imaginarios y prácticas y captar su cosmovisión no dualista del entorno.

Visitamos la zona en varias oportunidades: desde diciembre del 2011 a noviembre del 2015. En ese lapso participamos en la vida cotidiana de la gente, así como en las actividades de pastoreo, ceremonias y rituales festivos (las Cruces de mayo, la Fiesta del Agua; la de San Felipe, la Virgen de las Mercedes). La observación directa y la participante fueron instrumentos fundamentales para abordar el problema de estudio, complementado con las entrevistas. Estas últimas suman treinta a profundidad (varones y mujeres: comuneros, pastores, no comuneros, funcionarios públicos del Gobierno Regional de Lima Provincias, del municipio, de la gobernación, del Ministerio de Agricultura sede Canta, con docentes de la institución educativa, dirigentes comunales y de la Sociedad Agraria de Interés Social (SAIS) Pachacútec, etc.). Se construyeron dos relatos biográficos de antiguos dirigentes comunales y de la SAIS. Asimismo, se recorrió la cuenca del río Chillón, sobre todo la parte alta, donde se encuentran las estancias de los criadores alrededor del glaciar, la represa en la laguna Chuchun, Leoncocha, Siete Colores.

Pero el trabajo no se centró exclusivamente en Cullhuay, fue preciso aproximarnos al contexto urbano de Lima, con el que la comunidad

mantiene relaciones importantes. Esto se explica por qué los comuneros transitan entre los espacios “tradicionales”¹⁰ comunales y sus nuevas residencias en los barrios periféricos de la metrópoli limeña.

Así desarrollamos una “etnografía multisituada” (Marcus, 2001) junto a estos colectivos, averiguamos el lugar en el que viven y trabajan cotidianamente. Es decir: los lugares donde llevan a cabo sus relaciones parentales, sus prácticas de reciprocidad, productivas y de poder.

El trabajo de campo fue complementado por la consulta a fuentes estadísticas, como el Censo Nacional de 2009 y el IV Censo Agropecuario (2012), del que obtuvimos información sobre las características demográficas y socioeconómicas de la población, dinámicas poblacionales entre los contextos urbanos y rurales, los procesos migratorios, el comercio, etc.

Por último, se revisaron otras fuentes secundarias relacionadas con la comunidad y el proceso de deglaciación, así como los proyectos de infraestructura hidráulica y de transporte. Asimismo, recurrimos a las fuentes de la Autoridad Nacional del Agua (ANA), PROVIAS, del Ministerio de Transporte, de la oficina de Canta del Gobierno Regional, etc.

¹⁰ Utilizamos este apelativo para referirnos al espacio original de los cullhuaynos, reconocido por el Estado en 1936.

CAPÍTULO 2. PLANTEAMIENTOS, DEBATES TEÓRICOS Y POLÍTICOS EN TORNO A LO COMUNAL

2.1. El redescubrimiento de la comunidad imaginada y soñada

Desde comienzos del siglo XXI se proponen nuevas perspectivas de organización social. Las que con más fuerza aparecen están referidas a “lo Común”. Éstas son debidas a movimientos altermundialistas contemporáneos, conformados por los autollamados: “Lo Común”, “Los Comunes”, los “Procomunes”, cuya preocupación principal es el estudio de los “bienes comunes”. Las propuestas sobre los commons surgen de intelectuales, activistas y académicos de diferentes disciplinas. En el caso europeo destacan: Bauman (2003), Hardt y Negri (2009), Laval y Dardot (2014), Mattei (2013), Helfricht (2015); en el caso norteamericano: Ostrom (2011) y Bollier (2015). Todos ellos editores de varios libros y artículos sobre los Commons.

Los autores mencionados, desde una posición crítica, plantean debate sobre lo común, los bienes comunes –actualizados en los desafíos y urgencias del presente– sobre todo en las esferas económica, medioambiental. En ese debate el “redescubrir” es el tema que tiene una larga y sólida tradición académica y política en el Sur (Subirats, 2013). Estas perspectivas son presentadas como alternativa. Esto es, como modelo socio organizativo, como utopía, como anhelo de espacios seguros contra los riesgos de la sociedad posmoderna. Laval y Dardot (2014:9) dicen:

En suma, la ‘comunidad’ representa el tipo de mundo al que, por desgracia, no podemos acceder, pero que deseamos con todas nuestras fuerzas habitar y del que esperamos volver a tomar posesión.

Y es que en el mundo contemporáneo la evocación que dicha palabra determina en el pensamiento general parece, al decir de Bauman (2003), conducirnos a un mundo al que “echamos de menos”, a un cierto “paraíso perdido” al que deseamos volver por todos los medios y caminos

que sean necesarios o que, también, rechazamos con vehemencia y virulencia” (Jaramillo, 2007:21). Para Auge, (1992: 32), utilizar este término es volver a hurgar en los lugares de la memoria que *“hablaran a nuestros contemporáneos de lo que son mostrándoles lo que no son”*.

Se está formando un discurso teórico nuevo, vinculado a los movimientos altermundialistas. Como sostiene Calle (2015) se alimentan de fuentes teóricas múltiples y de experiencias renovadas, como aquellas tradiciones que facilitan elementos y relaciones disponibles y auto o co-gestionadas por promotores y usuarios (a veces los mismos). Considera: culturas críticas con la modernidad expresados en los nuevos movimientos globales; la tradición en manejos cooperativos y comunitarios que se nutre del mundo campesino e indígena (caso de la agroecología) y el cooperativismo.

Laval, C. y Dardot, P (2014) plantean lo común como “principio político”, pues señalan que las reivindicaciones en torno a lo común surgieron de los propios movimientos sociales contemporáneos, como son los altermundialistas y los ecologistas.

“Esas luchas políticas obedecen a la racionalidad política de lo común. Son búsquedas colectivas de formas democráticas nuevas.”

Para estos intelectuales el principio político de lo común abre un tiempo nuevo de emancipación, son propuestas –a veces controversiales– que ven a la comunidad como opción “revolucionaria” (“trastrocante”) de estas formas de vida caóticas, individualistas, inseguras. Esta visión, como modelo socio organizativo, tiende, pues, a construir, a crear orden en la diversidad de situaciones, dentro de los contextos en los que están presentes y donde van a intervenir. Para ellos.

“Lo común no es un bien, es el principio político a partir del cual debemos construir comunes y hacer con ellos para preservarlos, extenderlos y conseguir que sobrevivan”. (Laval y Dardot, (2014:59)

Los promotores de estas propuestas las reconocen como un fenómeno social, histórico y cultural único y propio del momento en el que

surgen para expresar las necesidades reales de las personas: (afectivas, materiales, expresivas, de relación con la Naturaleza). Entienden “lo común” como un todo orgánico, en permanente cambio, en contextos sociales, históricos tiempo y espacio específicos. Bollier (2016) dice que hay que hablar del procomún como un todo orgánico, no como una máquina que podemos desensamblar o diseccionar. Es un organismo viviente y eso es, precisamente, lo que tenemos que estudiar: su vivacidad. Concluye en que, este sistema es una invención colectiva que se transmite, pero que al mismo tiempo puede cambiar de acuerdo a las circunstancias y las condiciones. Es también un conjunto de estímulos que orientan el comportamiento de los individuos.

Es así cómo encontramos que intelectuales y activistas del “commons”, son capaces de formular con entusiasmo la construcción de una comunidad simbólica alternativa que proporciona identidad y significado (Hamilton, 1985).

Entre los postulados de los “comunes” está la consideración de que se deben respetar los recursos naturales, tener una relación positiva con éstos, con el planeta, a fin de garantizar la vida de las futuras generaciones humanas y no humanas.

De ahí el surgimiento de la conciencia ambiental a nivel mundial de cuidado colectivo de los “bienes comunes” que involucran la participación de los ciudadanos en su definición, cuidado y producción.

Estas contribuciones en el manejo de los bienes comunes implican principios éticos de solidaridad, confianza y altruismo, condiciones necesarias para la cooperación y conformación de un colectivo por encima de los intereses privados. (Portes y Sensenbrenner, 1993).

2.1.1 El dilema dicotómico o la antinomia

Las principales propuestas de los movimientos de los comunes, nos retan a repensar la comunidad, lo comunal, superando aquellas formas neocolonizadoras y dicotómicas clásicas, que en el orden cotidiano damos por sentadas, como: sociedad versus comunidad, lo colectivo y lo

individual, lo privado y lo colectivo, lo público y lo privado, lo público y lo común, lo moderno y lo tradicional, lo desarrollado y lo atrasado, etc. liberalismo y comunitarismo, la antinomia seguridad/libertad, lo racional y lo irracional, lo rural/urbano, que tiñeron las reflexiones en nuestros países y que hoy desde otras perspectivas se confunden (Bollier, 2016; Jaramillo, 2007).

Hay que revisar los aportes de los académicos que en las últimas décadas se han acercado a la comunidad, pero ya con otras miradas. Sus perspectivas rompen con la visión de sociedades inmóviles, congeladas en el tiempo, donde todos tienen lugares fijos y predeterminados; desechan la idea de comunidad como sinónimo de sociedades atrasadas, regidas por tradiciones rígidas y por tanto con una forma única de relación social, la llamada “corporada y cerrada” cuya continuidad es asumida como resistencia al cambio y a la modernización, lo cual nos exige revisar, profundizar, someterlos a estudio crítico, repensar cómo se conceptualizan desde lo antropológico las tradiciones comunales a la luz de la coyuntura actual, más aún cuando se trata de adecuarlas o interpretarlas tomando en cuenta la experiencia en los países de los Andes centrales de Sudamérica. Pero aquí conviene hacernos una pregunta: ¿En qué medida hay un acercamiento de estas reflexiones y propuestas sobre la comunidad con las que viven las comunidades campesinas y aborígenes en los países latinoamericanos?

Sin duda, el punto de partida de estas reconceptualizaciones son experiencias históricas distintas; de hecho, suelen enraizarse en “*sociedades de bienestar ajenas a las tradiciones latinoamericanas*” (Gonzales, 2007: 196); unas tradiciones que no contemplan las especificidades de las comunidades andinas, originadas en el proceso colonial sin considerar su arraigo territorial, y que hoy viven profundos procesos de transformación.

Sin embargo, es un acierto volver sobre lo común; la comunidad, desde una perspectiva multidisciplinaria, nos exige repensarla en sus significados y significantes tomando en cuenta la perspectiva histórica, así como incorporar las sensaciones—lo afectivo (Bauman, 2003)— en el análisis

sis de los procesos, no sólo entre los miembros de la comunidad sino también entre aquellos que la estudian, interactuando con agentes sociales.

Como señalan Belotti (2013) y Ruiz-Ballesteros (2012): la propiedad, el uso y manejo de los bienes comunes, implica elementos éticos, morales. A nivel mundial, el surgimiento de un movimiento de cuidado colectivo de los “bienes comunes” implica una participación de los ciudadanos en su definición, cuidado, producción.

Desde la experiencia andina de comunidad (“el común”), la dimensión socioecológica y ética están estrechamente relacionadas. La comunidad es un contexto de relaciones, entre humanos y entre éstos y su entorno biofísico. Y esas relaciones de personas que se hacen cargo de esos bienes están imbuidas de vínculos morales recíprocos.

La cosmovisión que aún pervive en las comunidades campesinas andinas incluye a los componentes biofísicos del ecosistema en cuanto comunidad, los cuales están antropogenizados y con quienes mantienen relaciones de reciprocidad, expresadas a través de un conjunto de ceremonias y rituales.

2.2. Comunidades como forma organizativa. Las comunidades indígenas y campesinas en el Perú

Iniciamos una aproximación a la comprensión de una forma específica organización social: la comunidad campesina. Una entidad con larga experiencia histórica en los países andinos y presente en la actualidad con gran fuerza acumulativa de tiempo social, lo cual invita a develarla.

Este modo de vida comunitario se ha creado y recreado, en los Andes Centrales de Sudamérica, a lo largo de los últimos 500 años. Se trata de la llamada “Comunidad de Indígenas”¹¹, entidad compleja que agrupó a la población autóctona, miembros de ayllus aimaras y quechuas o de

¹¹ Denominación que proviene de “común de indios”, expresión acuñada durante la administración del virrey Toledo (Remy, 2013 y Glave, 2009).

etnias costeñas, que formaron parte del imperio incaico, y que luego, en la época colonial, cuando la estrategia española de dominación dividió la sociedad en dos, pasaron a formar parte de la sociedad de indios.

Es durante el Virreinato cuando los procesos administrativos de las reducciones de indios –desarrollados por el virrey Toledo– se sella un modelo de organización social comunitario, basada en formas colectivas y familiares de propiedad de un espacio definido, a la que se denominó “comunidad de indígenas” y posteriormente “comunidad campesina”. Las poblaciones que fueron reducidas traían consigo un conjunto de bagajes culturales: significados y representaciones, comportamientos, costumbres y tradiciones respecto a la pertenencia, la relación de derechos y formas de uso, de aprovechamiento o apropiación de los recursos naturales, fruto de sus matrices precolombinas. Sobre ello la normatividad colonial se fue imponiendo¹². Estas formas externas fueron cuajando en la diversidad de formas de vivir lo comunal, tomando en cuenta que fueron aplicadas a una heterogeneidad de formas internas preexistentes.

Lo comunal andino, basado en la propiedad y tenencia de tierras comunales conjuntamente con las familiares, coexistió como alternativa a otras formas organizativas, como la hacienda. Lo comunal generaba la posibilidad de establecer vínculos, relaciones sociales que le brindaba cierta seguridad, autonomía y no subordinación a un particular (hacendado) teniendo la protección del poder colonial, el rey, a cambio del tributo.

Posteriormente, en el siglo XX, como veremos en el capítulo IV de esta tesis, será el Estado moderno el que asuma la protección de las comunidades y sus tierras. Actualmente encontramos que la definición de los bienes y derechos por el uso de recursos naturales se rigen por acuer-

¹² Como lo señalaron Arguedas (1968) y Fuenzalida (1968), las concepciones sobre la propiedad de la tierra y otros elementos de lo que se conoce en los países andinos como comunidad, tienen fuertes raíces españolas:

“contienen suficientes elementos estructurales producto del orden impuesto por la administración española como para señalar que la institución tiene un origen básicamente colonial” (Arguedas, 1986).

dos híbridos que se originan, tanto en las normatividades consuetudinarias como en las formales contemporáneas, emanadas desde el Estado.

La comunidad campesina en el Perú está en permanente redefinición. Una redefinición que hoy tiene como escenario las políticas neoliberales extractivistas¹³, las que determinan unas consecuentes movilizaciones campesinas en nuestros países.

Por otra parte, en la actualidad en Bolivia¹⁴, Perú y Ecuador las comunidades con sus costumbres relacionadas con la cohesión y control colectivo de sus territorios a través de prácticas solidarias, la reciprocidad entre sus miembros, su cosmovisión respecto a su entorno natural, así como por su potencial demográfico, su importancia en la seguridad alimenticia de las sociedades de las que forman parte, es asumida como alternativa. Esto es: como modelo socio organizativo ambiental, en las propuestas del buen vivir.

2.2.1 La importancia de las comunidades en el Perú

Para entender las dimensiones de esta institución en el ámbito rural peruano recurrimos a algunos datos estadísticos sobre su importancia demográfica, económica y política. Son alrededor de dos millones y medio de personas que viven bajo esta modalidad organizativa (Monje y García, 2008), el 15 por ciento de la población nacional (más del 50 por ciento de la población rural) (Pinedo, 2006). Los datos del III Censo Nacional Agropecuario (III CENAGRO) trabajados por Valera (1998) nos muestran que la cantidad de comunidades reconocidas, por los entes estatales, sigue aumentando sostenidamente: en 1960 eran 1560, cifra que se duplica después de veinte años. En 1980 superaban las 3000 y en 1994, año del III CENAGRO, llegaban a 5680 comunidades campesinas en el área de la costa y sierra. Y éstas no dejan de crecer. Según los datos del último CENAGRO (IV-2012) las comunidades campesinas son 6277, lo que

¹³ De los gobiernos neoliberales en el Perú, que desde 1990 hasta la actualidad, desarrollan las políticas diseñadas por el Consenso de Wáshington.

¹⁴ En Bolivia la nueva Constitución terminaría por elevar las formas comunitarias de gobierno al rango de la legislación del Estado.

equivale a un 9,51% mas que las que existian en 1994. Sin embargo, en el periodo entre ambos censos, algunas comunidades han desaparecido en las regiones de Madre de Dios y Tumbes, aunque en otras zonas han aumentado considerablemente (Castillo C., 2013).

Su importancia radica en el control que tienen sobre los recursos agropecuarios y forestales. Ellas son las propietarias de casi la mitad de las unidades agropecuarias (UA) de las 1.745.733 UA existentes a nivel nacional, un poco más de 717 mil UA (41%), en manos de los comuneros y el 55% del total de las parcelas, el 75% de los pastos naturales en los ecosistemas de *jalca* y *suni*, además gran parte de las tierras eriazas y bosques a nivel nacional se ubican al interior de las comunidades campesinas. (Valera, 1998: 8, 17,19,2).

Esta información, que generaliza la importancia de la comunidad campesina en el Perú, esconde la inmensa diversidad de las organizaciones que, por heterogeneidad de la organización comunal misma, son categorizadas formalmente bajo la misma denominación. Tal diferencia se da ya sea por el lado de su origen e historia, por su variación según la época y el contexto legal en que fueron formadas (originarias y ex haciendas, etc.), grupo étnico (quechua o aimara), región donde se ubica (sierra, costa), composición territorial, naturaleza de los recursos a su disposición (tipos de tierras), extensión de las mismas, número de comuneros, acceso al mercado, niveles de funcionamiento de sus órganos de gobierno, acceso a servicios básicos y comunicaciones, uso de tecnologías y niveles de productividad, etc.

Esta organización va recreando, por su gran flexibilidad y dinamismo, ciertos rasgos básicos, como son: ser propietarios de un espacio social donde han construido su territorio, con el cual se identifican; sus miembros están entrelazados entre sí por una trama de relaciones parentales de sangre y espirituales; coexiste una economía familiar co-determinada por lo comunal; tienen una organización con la legitimidad suficiente para crear institucionalidades que normen el uso y manejo de los bienes comunes y que represente a sus miembros en el exterior; es la institución encargada de los asuntos referentes a la defensa del territorio.

Sus autoridades se eligen rotativamente en base a criterios de edad, cumplimiento de los cargos políticos y religiosos y otros rasgos, como grado de educación. No son unidades aisladas, están interrelacionadas con comunidades vecinas, de la cuenca y la región y centros urbanos, los mercados, y el Estado.

En el contexto sociotemporal de las comunidades andinas uno de sus rasgos es la propiedad colectiva de bienes. Todos los miembros de la comunidad son copropietarios de las tierras que ocupan y tienen iguales derechos sobre ellas. Pero si bien el territorio es en su conjunto propiedad colectiva, en su interior existen espacios que son explotados en forma común y otros que lo son en forma individual.

Según la información obtenida por el III CENAGRO:

“(...) la superficie agrícola de las comunidades campesinas es de cerca de un tercio (29%) del total nacional. De dichas tierras, la superficie agrícola se concentra casi en forma absoluta en manos de las familias comuneras, el resto —basicamente extensiones de pastos naturales y tierras eriazas— está bajo control de la comunidad” (Valera, 1998: 27).

De ahí que para entender las dinámicas comunales hay que tomar en cuenta una de sus características: la contradicción permanente entre la propiedad privada familiar y la colectiva o comunal. Esto da lugar a una permanente elasticidad conflictiva del *continuum* individual-colectivo de la comunidad. Más aún, en las tensiones internas a que da lugar, por las diversas formas de propiedad de los bienes que coexisten en ellas: colectivos, familiar, individual o por diferencias socioeconómicas y culturales.

Pero no sólo existen estas tensiones internas respecto a la coexistencia de la propiedad familiar y la comunal, sino también están las referidas a la producción para la auto subsistencia y la producción para el mercado. Al respecto, Mossbrucker (1990), quien asume los aportes de Golte y De La Cadena (1983), partiendo de su experiencia empírica señala:

“El sistema codeterminado del campesinado andino, no es un sistema dual, que se inclina a veces más hacia el mercado y

otras más hacia la subsistencia, sino es un sistema dinámico en el cual el campesinado actúa guiado por el principio de optimizar la disposición de los recursos” (Mossbrucker (1990: 60)

De esta manera queda en el seno de la comunidad como una característica de la actividad productiva y de reproducción la coexistencia dialógica, las tensiones y conflictos permanentes entre la producción para el mercado y la de autosubsistencia, aunque ambas son necesarias para su reproducción al tener como marco global el todo comunal y las relaciones de cooperación e intercambio con otros espacios y territorios rurales y urbanos.

Las relaciones sociales entre sus miembros se sustentan por el principio de reciprocidad, el cual rige el intercambio de tierras/servicios a la comunidad (asumir cargos políticos, religiosos y sociales) desde los escalones más bajos hasta los más altos. En el proceso productivo coexisten diversas prácticas de cooperación simple e intercambio en el trabajo (*ayni* y *minka*)¹⁵, en faenas comunales, así como trabajo al partir¹⁶, asalariado y otros. (Alberti y Mayer, 1974; Pinedo, 2006).

Como vimos al inicio, la mayoría de las comunidades campesinas andinas son herederas de culturas prehispánicas, cuya cosmovisión incluía como parte de la comunidad a los componentes biofísicos del ecosistema antropogenizado a través de un conjunto de ceremonias y rituales manteniendo relaciones de reciprocidad con ellos. Desde esta perspectiva algunos bienes comunes no son cosas y, más aún, no pueden ser propiedad de nadie, como sucede con los cerros, glaciares, ríos, lagunas, lluvias e

¹⁵ *Ayni* es un intercambio recíproco en el cual se presta un servicio a cambio de otro igual en oportunidad futura. *Minka* también es un intercambio de servicios, en que no se les devuelve el servicio en la misma forma en la que se recibió (Alberti y Mayer, 1974:45-46). Importa en el intercambio lo paritario, dentro de lo comunal

¹⁶ Es una denominación que usan los campesinos cuando llegan a acuerdos para cultivar en común productos agrícolas: uno de ellos pone la tierra y/o semillas y el otro pone el trabajo, al final se parten lo cosechado en partes acordadas previamente. Aunque está relacionada con la aparcería por el origen semántico de la expresión (que proviene igualmente del latín *apartarius*, “ir a parte”, es una relación horizontal.

incluso sectores de tierras con pastos. Son parte de su *kawsay*, donde se cría y se recrea la vida, en comunión con los seres no humanos.

2.2.2. Las transformaciones contemporáneas

A inicios del presente siglo, la comunidad vuelve a la agenda de los científicos sociales y políticos debido a aspectos que son muy diversos: a) desde el punto de vista económico/político, la puesta en práctica de las recomendaciones del Consenso de Wáshington, que significó la organización de políticas neoliberales y la inversión privada global, b) desde lo ambiental, el proceso acelerado de retroceso de los glaciares tropicales. Ambos en los espacios de comunidades campesinas altoandinas.

Las comunidades campesinas andinas, en la actualidad, vienen transformándose no sólo por sus dinámicas internas, sino también por los procesos de modernización capitalista que vivimos en nuestros países.

El Estado peruano ha creado, para favorecer este modelo, una nueva institucionalidad sobre la propiedad de los recursos renovables y no renovables, para su manejo y uso. Según la actual Constitución, el Estado es propietario de todos los recursos del territorio nacional (aguas, bosques, minerales, subsuelo, etc.), eso le da la legitimidad, para entregar en concesión a empresas mineras transnacionales, los minerales y recursos hídricos para su explotación, que se encuentran en los espacios altoandinos. De ahí que la población comunera se ve en la tensión de “compartir” con los nuevos actores, los recursos de agua y tierra, básicos para su sobrevivencia.¹⁷

Esta disputa por los recursos naturales en los territorios comunales, genera expectativas, incertidumbres, alteraciones en las dinámicas comunitarias. Abre una nueva configuración política en estos escenarios que obligan a la organización comunal a dar respuestas, convirtiéndose en actores

¹⁷ Se vienen dando un nuevo ciclo de expansión de la industria extractivista: la mitad de las tierras de propiedad de las comunidades campesinas están entregadas en concesión minera, lo que va creando grandes impactos que están cambiando el panorama en la sociedad rural, están cambiando los territorios rurales (Diez y Burneo, 2010).

políticos claves para el avance de las inversiones no sólo en sus territorios comunales, sino a diferentes escalas, pues se enfrentan con instituciones con intereses globales (Burneo y Chaparro, 2010). Ante esta situación, la población comunera reacciona y vuelve a ser protagonista de protestas sociales, en todas las regiones del país.¹⁸ *“clasificadas las más de las veces como conflictos «socioambientales» referidos a disputas por el uso de recursos como agua y tierra, pero también por contaminación ambiental y oposición a proyectos de inversión minera en sus territorios”* (Diez y Ortiz, 2013: 7).

Desde el punto de vista ambiental, las tierras comunales se vuelven objeto de estudio de las ciencias “duras” y sociales. En sus territorios se encuentran los glaciares tropicales, que por los procesos globales del calentamiento global vienen aceleradamente retrocediendo. Ante lo cual organismos multilaterales como el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) y los académicos regionales y locales están interesados en analizar sus manifestaciones e impactos (CAN, 2007).

A lo largo de las últimas décadas del siglo pasado los técnicos y expertos que trabajan en desarrollo vuelven sus miradas hacia las comunidades, desde lógicas ambientalistas, al considerar importantes los saberes y prácticas ancestrales que han posibilitado la conservación y el mantenimiento de la biodiversidad en los Andes¹⁹. Este será otro eje de debate y controversias. Sobre todo entre aquellos que continúan mirando a la comunidad como algo arcaico e inamovible, que permanece como un relictos de prácticas tecnológicas agropecuarias amigables con el medio²⁰. Y los que reconocen en ella la continuidad de los valores de las culturas prehispánicas, pero la ven como ejemplo de organizaciones vivas, dinámicas e indispensables para al desarrollo del país.²¹

¹⁸ Echave, J. et. al., (2012)

¹⁹ Mayer (1993), en un trabajo síntesis que realiza para el Seminario del SEPIA, hace un balance de estos estudios.

²⁰ Ver los textos publicados por el grupo PRATEC (1988), (2009), el libro de Grillo et al. (1990) es uno de los representativos de esta época y de este grupo, Broederlijk, D. (2011). Shizawa, et. al., (2010).

²¹ Eguren, (2006).

En el contexto de los procesos de modernización de nuestras sociedades (urbanización, expansión de la economía de mercado, movilidad de la población, descentralización y crecimiento de presupuestos locales), las comunidades se transforman incorporando nuevas funciones y reglas internas (Diez y Ortiz, 2013). Esto conlleva a un conjunto de dinámicas que atraviesan el mundo rural y cuestionan su continuidad.

Ante este nuevo contexto, se vienen dando una serie de cambios. Uno de ellos está relacionado con las recreaciones y resignificaciones de los territorios, por parte de nuevos actores empresariales estrechamente relacionados con el propio Estado.

Otras son las dinámicas provocadas por la gran movilidad poblacional entre el espacio y territorio “original” y los “nuevos” espacios y territorios, recreados tanto por los comuneros “originarios” y sus redes parentales, así como por el asentamiento de población proveniente de otros espacios y territorios en el espacio “tradicional”.

Finalmente, otro tema que anima el debate político está marcado por las concepciones sobre el rol de esta institución en el futuro desarrollo del Perú. Nuevamente nos encontramos con dos posiciones: por un lado, aquella que califica a la comunidad campesina como de herencia gloriosa y de sustento de la identidad colectiva peruana, asimismo embrión de una nueva sociedad (democrática, igualitaria, heredera de los incas y solidaria en su pobreza). Desde este planteamiento se enfatiza una cosmovisión amigable con el entorno, a partir de la que se resguarda la gran biodiversidad andina, constituyéndose además en el “modelo” a rescatar (Earls, 2006 y 2009). Otra posición es la de los que perciben a la comunidad como una institución atrasada, una rémora del pasado, precisa a transformar para: permitir la expansión del modelo extractivista, con el que se pretende aliviar su situación de pobreza. Esta corriente ha ido ganando peso en los últimos años. En ese sentido, los postulados de Hardin (1968) en su artículo “La tragedia de los comunes” son recogidos por los expertos neoliberales para justificar los intentos de determinar las formas colectivas de propiedad de la tierra y los recursos naturales, en manos de las comunidades campesinas. Para Enrique Mayer (1999: 8):

“Como sabemos, los neoliberales le tienen terror a los aspectos de producción y manejo colectivo de los recursos. Ponen como precondition la libre asignación de los recursos al agente económico, y su expresión en el caso campesino es la descolectivización de la tierra, allí donde todavía existe. Sus argumentos se basan en que la privatización lleva a una asignación eficiente de recursos, a una reducción de externalidades, y la posibilidad de beneficiarse de los productos de la inversión. Hay, sin embargo, varios estudios que niegan o modifican esta afirmación tan contundente y nítida de la posición neoliberal”.

2.3. Repensando el sentido de la comunidad

Para repensar la comunidad desde estas propuestas políticas, teórico metodológicas y desde la experiencia comunales en los países de los Andes Centrales, tenemos que partir de la definición de este concepto. Definición que no es exenta de riesgos de porosidad e indeterminación, si se toma en cuenta que la comunidad está en permanente redefinición. Una redefinición que hoy tiene como escenario la globalización” (Ruiz Ballesteros, 2012). Esto nos plantea una pregunta: ¿cómo abordar lo comunal hoy?

Desde nuestro punto de vista un aspecto fundamental es repensar “lo común”, desde los propios actores locales. Analizar los procesos donde se van creando o recreando interrelaciones estrechas de los comuneros entre sí y con sus entornos, comprender cómo en el siglo XXI aún un porcentaje importante de la población viene construyendo y reconstruyendo esta idea de comunidad, como organización o institución que les permite desarrollar sus vidas.

Con esta propuesta esperamos superar las dos perspectivas teóricas predominantes en los procesos de reflexión, relecturas y análisis de la comunidad, que marcan el análisis del sentido y las dimensiones de significados de lo comunal:

- a) el “subjetivo”, como discurso.

b) el “objetivo”, como estructura, como práctica.

Una falsa dicotomía, que contribuye a una polarización poco esclarecedora.

El enfoque “objetivo” nos permite un acercamiento más flexible para entender los cambios que los miembros de las organizaciones tienen de la naturaleza, estructuras y funciones de la organización comunal, y que serán diferentes de acuerdo a los contextos donde se desarrollan sus vidas cotidianas. Y en algunos casos esta visión lleva a una cosificación de la comunidad, al concebirla como un marco inamovible.

Pero por otra parte, los planteamientos subjetivistas limitan a esta organización/institución a estructuras de la mente, a los significados asignados por parte de los actores locales, dejando de lado el aspecto estructural que está en la base de las representaciones y vivencias. No tiene sentido problematizar si la comunidad es una estructura orgánica real o de la mente, ya que es (a criterio nuestro) ambas cosas a la vez.

Para superar esta dicotomía nos aproximaremos a la comprensión de esta forma societaria de vida, desde el andamiaje conceptual de lo común (Belotti, 2013), que articularemos en relación a tres ejes: 1) el ser: ‘ser parte de’ algo, el sentido de lo comunal y sus dimensiones que permanecen y se transforman, 2) el tener: los bienes comunales y los aspectos institucionales y 3) el hacer: las prácticas que construyen y reconstruyen lo comunal. Tan sólo analíticamente podemos disociar el ser, el tener y el hacer, porque los tres están totalmente imbricados entre sí en un contexto comunitario de cambios impulsados, en la actualidad, por los procesos de modernización capitalista extractivista.

Primero: el ser parte de

El relanzamiento en la actualidad de la relevancia del ‘ser parte de’ (en vez de ‘tener parte de’) algo, permite rescatar ese sentido de pertenencia, como prioritario en el análisis de lo comunal. Belotti (2013: 47) señala:

“La provocación de alguna manera antropológica del concepto: el atributo ‘común’ desafía la lógica del tener y de la acumulación re-lanzando la importancia del ser, del ‘ser parte de’ (en vez de ‘tener parte de’) algo. Más aun, precisando etimológicamente, señala que cum-munus se refiere a la relación entre las personas que se hacen cargo de un don que requiere vínculos morales recíprocos. Los commons recolocan así al individuo dentro de su entorno natural y social, valorando las relaciones interpersonales y la experiencia de la alteridad”.

Bollier, (2016), pone énfasis en indicar que *“El ser parte del común, es “conciencia de pensar, aprender y actuar desde los comunes”*. De esta manera se retoma a Tönnies (1979) cuando plantea que el sello que distinguía a la comunidad de la sociedad es la existencia de un “entendimiento común compartido por todos sus miembros”. Es el punto de partida de la convivencia comunitaria. Se trata de un sentimiento recíproco y vinculante reconocido, paradójicamente, en la medida que subyace en las relaciones sociales entre los miembros. Propiciando la conformación de un ámbito de entendimiento común (Bauman, 2003:188).

Esta perspectiva retoma los aspectos afectivos, lo que es un buen punto de partida, no el camino final, de las actividades humanas. Se trataría de la realidad del ‘espíritu’ de la comunidad, el sentido de pertenencia que las personas exhiben a una entidad social y cultural en ámbitos locales.

De ahí que lo comunal es, ante todo, la relación que tiene un grupo de personas que se hacen cargo de un don que requiere vínculos morales recíprocos, donde el ‘ser parte de’ es fundamental. Se basa en la percepción que tienen sus miembros de la vida cotidiana en común y de los procesos mentales de construcción de lo comunal, el espacio, el territorio (Valcuende del Rio, 1998 y 1999), tomando en cuenta la dimensión cultural específica de cada una de ellas.

Estas propuestas, nos llevan a repensar lo comunal. Las comunidades son más que las coaliciones y relaciones de transacción a las que muchos análisis “superficiales” las reducen, por lo que coincidimos con Cohen (1985) para quien la comunidad es más que un modelo de organi-

zación social. Se trata de la construcción simbólica de un grupo humano donde lo prioritario es el ser parte de lo que proporciona identidad y significado. Es desde esta representación, que el sociólogo boliviano Salazar sostiene que *“La comunidad existe no sólo en el sentido espacial, sino bajo la idea de pertenencia a un grupo social. Existen comunarios que no necesariamente habitan en la comunidad, pero siguen siendo comunarios”* (Salazar, H., 2010: 36).

Desde esta corriente, basada en la fenomenología, las comunidades son también construcciones simbólicas, con un sistema de valores, normas y códigos morales, depositarias de significantes, significado y referentes de sentido de identidad de sus miembros (Cohen, 1985). Este énfasis en las significaciones produce un sentido de pertenencia en un contexto social local. Como fuente de identidad común las comunidades permiten a sus miembros verse en parte de un “nosotros” socialmente integrado (Etzioni, 1988), lo que da sentido al sacrificio individual que impone la acción colectiva. Es así como, cuando estudiamos las permanencias y los cambios que viven las comunidades, no está el punto en indagar si sus límites estructurales resisten o se mantienen, sino sobre todo si sus miembros son capaces de infundir su cultura con vitalidad para la construcción de una comunidad simbólica que proporciona identidad y significado (Hamilton, 1985).

Desde otras perspectivas teóricas como la de Hobsbawn (2002), para quien la comunidad es también la expresión de una identidad colectiva que los comuneros “inventan”, son los imaginarios que los propios comuneros construyen permanentemente de sí mismos y de ellos con su entorno a partir de sus mitos, rituales y prácticas recíprocas y de intercambio, en contextos colectivos.

En estas comunidades andinas el ‘ser parte de’ no solo refiere a las relaciones interpersonales, sino incluye al medio biofísico, en el que se reconocen y con el que conforma mutuamente una unidad compleja y mantienen relaciones de reciprocidad. Formar parte integral del entorno está en su concepción de ser. Los comuneros quechuas peruanos, para

autodefinirse, utilizan el término “*Ñoqanchis*”²², forma conjugacional del verbo ser que indica ser parte integrante de un nosotros inclusivo.

Es a partir de sus tradiciones culturales (como son la participación en las ceremonias y los rituales católicos y no católicos anuales para mantener relaciones de reciprocidad entre los miembros humanos y no humanos que constituyen la comunidad), donde se refuerzan las identidades y sentimientos de pertenencia (Platts, 2003). De esta manera, la participación en estos momentos, dan sentido al esfuerzo personal que impone la participación en los cargos y trabajos como acción colectiva.

Segundo: el tener

Si bien es importante, reconocer que el sentido de la comunidad está en los significados que le otorgan sus miembros en contextos sociales que la hacen factible, también hay que resaltar la inherencia que hay entre la comunidad y los bienes comunes, pues mutuamente se alimentan; ambos se producen, en unos espacios delimitados y en contextos socio históricos dados. Para Ruiz-Ballesteros (2012) la comunidad se define a partir de las relaciones que están asentadas alrededor de los bienes (materiales e inmateriales). Alrededor de los bienes se articulan las dimensiones institucionales que norman la propiedad, acceso y uso de los mismos.

Los bienes y lo común están interrelacionados. Así, la comunidad es el contexto social que hace factible el manejo de los bienes comunes. Son estos bienes (materiales e inmateriales) sobre las que se asientan las relaciones comunales (recurso natural, conocimientos, lugar cultural, etc.) *“que pertenecen a todos y cada uno a la vez, que están en un espacio delimitado y que se comparten en tanto son de una comunidad definida precisamente a partir de la relación con ellos (...) El bien común es, pues, el proceso y al mismo tiempo el producto de una decisión compartida”* (Belotti, 2013:46-49).

²² Nosotros somos, nosotros hacemos juntos (incluye al destinatario del mensaje).

Los nuevos paradigmas teóricos sobre los bienes comunes esbozados por Laval y Dardot (2014), Ostrom (2011), Belotti (2013) y otros toman distancia con la reificación²³ de lo común, se apartan del análisis de asignación de recursos, que muchos científicos sociales utilizaron y aun utilizan para intentar comprender los comunes²⁴. Para ellos los bienes comunes deben ser entendidos no como cosas sino como procesos, relaciones sociales.

Al respecto, Bollier y Helfrichs (2015) hacen hincapié en que los comunes no pueden definirse en términos de objetos, recursos *“¡Ni siquiera de bienes!, sino como estructuras, modelos y procesos sociales”*. Su obra aborda la perspectiva intercultural de los commons. Por su parte Dardot (2016) señala: “Un común no es una ‘cosa’, aun cuando sea relativo a una cosa, sino el lazo vivo entre una cosa, un objeto o un lugar y la actividad del colectivo que se hace cargo de ella, la mantiene y la cuida”.²⁵

Los primeros en dar un giro a la concepción de los bienes comunes fueron Hardt y Negri (2009), para quienes la “constitución del común”, es entendida por lo tanto como el conjunto no solo de recursos materiales naturales esenciales para la vida humana, sino también de “todo lo que deriva de la producción social, que es necesario para la interacción [...] como los conocimientos, los idiomas, los códigos, la información, los afectos, etc.” (2009: 7-8, 41). Este planteamiento es parcialmente cuestionado por Lavat y Dardot (2016). Para ellos las concepciones de los bienes comunes, como “productos producidos”, tienen connotaciones excesivamente economicistas, considerando que los comunes no son “producidos” sino instituidos.

Elinor Ostrom (2011) explícitamente señalaba que, estos comunes naturales no deben definirse como cosas físicas que preexistirían a las prácticas en cuestión, o dominios naturales a los que se aplicarían reglas

²³ “Reificación” en la medida en que lo común sería identificado con ciertas propiedades que poseerían tales cosas en sí mismas.

²⁴ Lo cual no quiere decir que algunos de esos análisis de recursos no tengan su razón de ser, pero solo constituyen una parte del todo.

²⁵ Entrevista a Laval y Dardot, el diario, es, 2016.

por añadidura, sino como relaciones sociales entre individuos que explotan determinados recursos en común, de acuerdo con reglas de uso, de reparto o de coproducción.

En una entrevista Bollier (2016) declaraba que: Las características de los bienes comunes por la originalidad de ser objeto de una regulación colectiva autoorganizada, resaltando el involucramiento en el proceso de construcción de lo común de los miembros de ese común. Y agregaba: son la expresión de un brote creativo surgido de las propias personas para satisfacer sus intereses, necesidades y vida interior.

De allí que el establecimiento de la institucionalidad respecto a los derechos de uso y formas de uso, como los consuetudinarios de aprovechamiento o apropiación, es un rasgo de los bienes comunes, subrayando que “el carácter construido de los comunes (...), lo común debe ser pensado, más bien, como la construcción de un marco reglamentario y de instituciones democráticas que organizan la realidad, de reglas que permitan la acción colectiva. Esta creación colectiva se transmite de generación en generación, pero también de acuerdo a los contextos cambian” (Laval y Dardot, 2014: 170)

Como se trata de procesos en construcción de este modelo de vida colectiva, esto conlleva una dimensión política clave, y esas relaciones implican participación de la gente en los procesos de gestión y toma de decisiones de bienes que los tienen, precisamente, “en común” (Mattei, 2013).

Pinedo (2006: 114) en alusión a Ciriacy-Wantrup y Bishop dice: De esta manera, tanto la comunidad y los bienes comunes, son procesos sociales complejos, dinámicos, donde participan activamente un conjunto de personas, que al ir construyéndose como comunidad, comparten la propiedad, posesión o uso de bienes comunes, sobre los cuales establecen expresamente los derechos y deberes respecto al igual acceso y uso sobre ellos. Los cuales están limitados a los foráneos.

En la comprensión de los procesos de construcción de lo comunal es importante hacer una diferenciación entre los bienes comunales

y los bienes públicos. Mientras que en los bienes comunales la gestión y toma de decisiones se realiza de forma directa, con la participación de sus miembros, en los bienes de titularidad pública el acceso está intermediado por el Estado, quien se arroga la potestad de su gestión.

Tercero: el hacer

Prácticas colectivas de cooperación para la construcción de lo común

Desde la perspectiva de los bienes comunitarios, “el tener” está solapado con el ser, los que se construyen y reconstruyen “en el hacer”, en la práctica (Ruiz-Ballesteros, 2012:420). Son en “las prácticas comunitarias cotidianas” para el uso y gestión de los bienes comunes. En esos contextos colectivos y convivencia simbiótica con la naturaleza las familias comuneras, a través de estrategias de cooperación, construyen lo comunal y tienen en cuenta, que cada experiencia posee sus particularidades en el tiempo y en el espacio.

Lo común está íntimamente relacionado con las prácticas comunales. Alrededor de los bienes comunes, hay una inherencia en la que mutuamente se alimentan y ambos se producen. Es alrededor de estos “bienes comunes” que se construyen relaciones sociales que permiten el desarrollo de un modo de vida comunitario. Así opina Belotti (2013) cuando señala que la comunidad expresa una relación de voluntades, sentimientos, percepciones de gente que se reconoce como miembro de la comunidad en torno a los bienes comunes, y se revela en las prácticas y relaciones de construcción, defensa y gestión compartida de ellos. De tal manera que los bienes comunes son, pues, “el proceso y al mismo tiempo el producto de una decisión compartida”.

Para hacer factible un contexto relacional de estas características la comunidad implica un “entendimiento común” y un “fundamento epistemológico”, practicado y alimentado en contextos colectivos (Bauman, 2003). Las relaciones de reciprocidad son las prácticas que construyen lo común, son lazos sociales que éstos generan. Redes de intercambio no sólo entre humanos, sino de éstos con su entorno. Más aún,

dentro de la representación de la comunidad está incluidos el medio ambiente y sus diversos elementos antropogenizados (Ruiz-Ballesteros, 2012b). Pues, de esta manera, los individuos, son parte inherente de su entorno natural y social.

En las comunidades campesinas andinas se hace factible el manejo de los bienes comunes a través de un proceso dinámico de interacción social (cara a cara). Es realizado en ese modelo particular de vida social, de articulación entre personas que construyen relaciones basadas en un “tener en común”, que así pasa a “hacer en común”. Son los lazos sociales, basados en relaciones parentales de sangre o espirituales, los que llevan a relaciones de reciprocidad entre sus miembros, ahí están los sentimientos vinculantes en las prácticas ceremoniales y rituales que contribuyen en la construcción, la apropiación de lo comunal. También conviven relaciones de intercambio con el mercado, entrecruzadas con las relaciones de reciprocidad (Mossbrucker, 1990).

Christian Laval y Pierre Dardot (2014: 58, 59) nos invitan a reflexionar sobre las prácticas en la construcción de lo común:

“(...) es preciso afirmar que sólo la actividad práctica puede hacer que las cosas se vuelvan comunes, del mismo modo que sólo esta actividad practica puede producir un nuevo sujeto colectivo, lejos de que tal sujeto pueda preexistir a dicha actividad como titular de derechos. Si hay alguna “universalidad”, únicamente puede tratarse de una universalidad práctica, es decir, la de todos los individuos que están en un momento dado y en condiciones dadas, comprometidos en una misma tarea.”

Estos autores nos advierten que lo común tampoco es un principio moral abstracto ni un tipo de personas *“La comunidad no son los bienes, las cosas, sino las propias prácticas que permiten su existencia y continuidad”*. Asimismo, reiteran que

“(...) es matricial para nuestra propia elaboración de lo común; hacer de la práctica de la puesta en común la condición misma de todo lo común, en sus dimensiones afectivas y normativas” (2014:30).

Ya Marx (1969:28), en su 8ª tesis acerca de Feuerbach, dice: “(...) la vida social es, en esencia, *práctica*”.

En esta perspectiva se encuentran las propuestas del antropólogo español Ruiz-Ballesteros (2012b: 420), que desarrolla una perspectiva pragmática porque según él, “resulta estéril la búsqueda de una esencia de la comunidad concebida como estructura, y asimismo banal quedarse en sus difusos límites simbólicos”. Sostiene que “sólo las prácticas de la reciprocidad –siempre dinámicas, cambiantes– iluminarán de manera consistente su funcionamiento real”. Sin embargo, esas prácticas tienen su sustento en los aspectos simbólicos, en ese entendimiento común.

Este énfasis en la práctica, el hacer cosas juntos, a través de acciones colectivas sostenidas, nos permite ver cómo se instituyen los comunes, es decir, cómo llega a ser integrado el conjunto de las reglas que permiten a los miembros de una misma comunidad campesina el uso colectivo, regulado por la costumbre de las tierras de cultivo y el agua y los pastos, del agua, los bosques. Reglas y normas surgen como producto de la práctica de la gente, tanto intencional como no intencional. A través de la experiencia se reproducen sus instituciones, pero también se producen sus transformaciones (Pinedo, 2006).

Bollier y Helfricht (2015) subrayan la importancia, para la definición de un colectivo, de la existencia de reglas de acción práctica; para ellos el paradigma de los comunes no está referidos a un sistema de propiedad, de contratos y de mercados, sino a normas y reglas sociales, así como los mecanismos legales que permiten a los individuos compartir la propiedad y control de los recursos comunes.

Estos autores siguen los postulados de Ostrom (2009) sobre la construcción participativa de instituciones en el manejo de los recursos naturales en grupos pequeños, que permiten producir y reproducir los recursos comunes. Esto a su vez, conlleva una dimensión política clave, ya que esas relaciones implican la participación de la gente en los procesos de gestión y toma de decisiones de los bienes “en común”. De esta mane-

ra garantizan el respeto de la función social de los recursos. Es así como una comunidad o un ritual, incluso una especie de papa nativa existen y existirán si las personas tienen memoria y sentimiento de pertenencia a las prácticas que las han hecho posibles.

CAPÍTULO 3. EL ENTORNO DE LA COMUNIDAD CAMPESENA DE CULLHUAY

El territorio de la comunidad se encuentra en la jurisdicción del distrito de Huaros, ubicado en la provincia de Canta, sierra del departamento de Lima²⁶ a 125 km de la capital del país. Es el hábitat de unas 200 familias, muchas de ellas descendientes de los antiguos Atavillos que poblaron la cordillera de La Viuda en tiempos prehispánicos.

Comunidad fronteriza de la provincia, comparte espacios con territorios de otras comunidades²⁷. Limita por el norte con la comunidad campesina de Pirca; por el sur con la comunidad de Canta y la SAIS Pachacútec SAC; por el este con la misma SAIS y la comunidad de Yántac y por el oeste con las comunidades campesinas de Obrajillo y Huaros. Sin embargo, no tiene demarcado su territorio en forma definitiva (Meza y Buendía 2001; Del Castillo, 2014), por lo que aún está en conflicto de límites con otras comunidades como Yántac o Huaros.

Como las demás poblaciones que rodean a la cordillera de la Viuda y a lo largo del río Chillón, las familias de Cullhuay tienen como sistema de organización la comunidad campesina (reconocida por el Estado como tal en octubre de 1936), que es propietaria colectiva del espacio, en una extensión de aproximadamente 10 462 825 ha.²⁸

El espacio donde los cullhuayinos han construido su territorio se encuentra en la cordillera de La Viuda y en los alrededores del nevado del mismo nombre, en la cabecera del río Chillón. En sus exitosas formas de adaptación y transformación de ambientes particularmente rigurosos y frágiles como son las zonas altas en la cima de los Andes, sus habitantes han desarrollado actividades económicas productivas, que han permitido

²⁶ Ver mapa N°1 (pág. 55).

²⁷ *Ídem.*

²⁸ Una descripción de su estructura y funcionamiento está en el capítulo VI de esta tesis.

Foto 1. CUENCA ALTA DEL CHILLÓN



Foto: N. Varas, 2014

la vida humana a pesar de las duras condiciones. Esta producción está integrada en complejas redes de prácticas de gestión comunal y familiar de los recursos biofísicos (Golte y De la Cadena, 1983; Mossbrucker, 1990; Fonseca y Mayer, 2015). Este espacio comprende diversas zonas ecológicas, sobre las cuales los cullhuayinos han desarrollado una tecnología altamente dependiente de las condiciones ambientales, configurado una variedad de zonas de producción y sistemas de tenencia de la tierra. Su principal actividad productiva es la crianza extensiva de ganado. Los pastizales que se extienden sobre las altas punas han favorecido el desarrollo del pastoreo extensivo, sobre todo de ovinos, vacunos y caprinos. Esta actividad es complementada, cada vez en menor proporción, por cultivos en las laderas de unos cerros que han sido terraceados con bancales (andenes).

Mapa 1. UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y POLÍTICA DE LA COMUNIDAD DE SAN FELIPE DE CULLHUAY



Fuente: Adaptado de la Carta Nacional del Perú- IGN



Fuente: Adaptado de la Carta Nacional del Perú- IGN



Fuente: Adaptado de la Carta Nacional del Perú- IGN



Fuente: Adaptado de la Carta Nacional del Perú de las hojas 23k y 23j- IGN

La capital de la República está unida con el pueblo por una carretera recién reconstruída, y que les permite estar en uno u otro sitio entre tres horas y a tres horas y media²⁹.

3.1 Población

Según el último censo del INEI del 2007, la población que permanece en la zona alcanza a 264 habitantes. Son dos centenas de familias, de las cuales 60 viven en la comunidad. De acuerdo al censo llevado a cabo en el 2010 por la posta sanitaria, 86 familias tienen su residencia en el pueblo y 32 familias están distribuidas en las estancias de la puna. En la actualidad la mayoría de los cullhuayinos reside habitualmente en zonas urbanas fuera de la comunidad.

El patrón de poblamiento y manejo del territorio que tienen los cullhuayinos es disperso pero integrado a su entorno, lo que les permite usar de manera complementaria los diferentes nichos ecológicos que constituyen su espacio territorial. Las 32 familias de criadores y pastores que viven en la puna³⁰ están constituidas en puntas o parcialidades, las llaman estancias. Viven en cabañas desperdigadas que tienen diferentes formas y estilos, incluso algunos aun usan viviendas prehispánicas: Este es el caso de Miguel, cuya vivienda está al costado de una cueva con pinturas rupestres, que fue habitada por grupos transhumantes, (foto 2), o la de Juan que tiene las características de las viviendas circulares de la etnia de los Atavillos (foto 3). Allí viven grupos muy reducidos de personas, generalmente ya de la tercera edad con uno u otro hijo. No hay señales

²⁹ Diariamente salen microbuses de Canta, la capital de la provincia, hasta Cullhuay, la distancia es de 25 kilómetros, y el tiempo de desplazamiento es de media hora aproximadamente, el costo del pasaje es de alrededor de 12 soles, ida y vuelta. Si se quiere hacer el viaje en taxi hasta Cullhuay, el precio sube hasta 40 soles si vas solo, y si consigues otros tres pasajeros 10. Para viajar de Lima a Cullhuay, hay que tomar un autobús o taxis colectivos que nos traslade hasta Canta (que está a unos 100 km por la carretera Lima-Canta-Huallay), luego se toma un taxi o un microbús hasta el pueblo de Cullhuay. El viaje dura aproximadamente tres horas y media entre Lima, Canta y Cullhuay

³⁰ Información proporcionada por la encargada de la posta sanitaria.

visibles que limiten la propiedad de las familias, aunque ellos conocen perfectamente sus demarcaciones, que en algunos casos están señaladas con mojones.

Pastores Cullhuayinos



Foto: N.Varas, 2014

Todas las familias comuneras tienen viviendas en el centro poblado de Cullhuay, a las que se desplazan diariamente o una vez a la semana. Allí viven los hijos que estudian en el centro educativo, solos o acompañados por su madre u otros familiares. Cada vez es más frecuente que familias jóvenes (alrededor de 76), habiten permanentemente las casas del pueblo. Estas familias se desplazan a pie a las estancias en las zonas altas, a realizar las labores de pastoreo de sus animales o agrícolas en sus campos de cultivo. Algunas comuneras, sobre todo las personas mayores, van y vienen al pueblo desde sus estancias, lo hacen cargadas de ramas o llevando *boñiga*³¹, que le sirve para cocinar. En algunas ocasiones observamos que vienen acompañados de sus burros, y sólo una vez nos topamos con un pastor que estaba acompañado de una llama. Normalmente se desplazan a esta zona a las cuatro de la mañana y regresan por las tardes. En los últimos años, las familias que residen en sus casas del pueblo toman un taxi que los lleva a las faldas de los cerros donde quedan sus estancias y por las tardes los vuelven a recoger, ellos reflexionan que *se están volviendo flojos*.

Foto 2. LA CASA DE MIGUEL



Foto 3. CASA DE JULIAN, COMO LOS ANTIGUOS ATAVILLOS



Foto: N. Varas, noviembre 2015

También las familias tienen casas en Lima, ya sea de propiedad de la familia nuclear o extendida, en los distritos del cono Norte (Ingeniería, Comas y Carabaylo), dependiendo del tiempo de migración y/o el nivel socioeconómico.

³¹ Excremento seco que va dejando el ganado en sus desplazamientos.

Foto 4. EL PUEBLO DE CULLHUAY

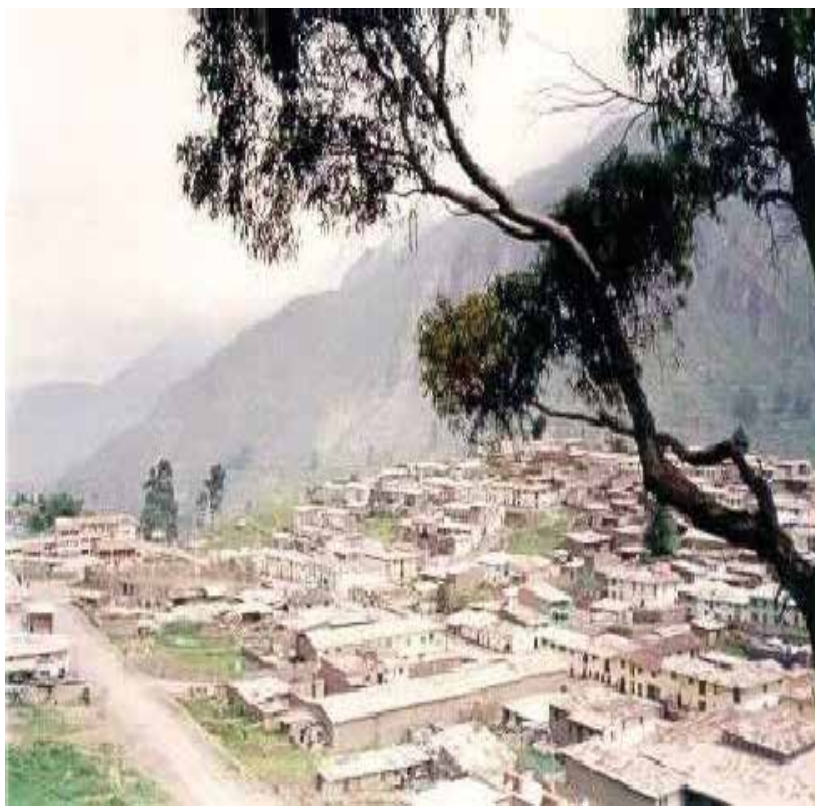


Foto: Blog spot-Cullhuay.

El actual pueblo de Cullhuay, fundado por los españoles con el nombre San Felipe de Cullhuay, durante la reducción general de las poblaciones, impuesta a los indígenas en el gobierno de Toledo, está ubicado a 3720 msnm, dentro de una honda quebrada, rodeado de elevados cerros. Es el típico pueblo andino con viviendas de adobe y techos de calamina a dos aguas, de calles angostas, empedradas y casi solitarias.

Cuando llegamos por primera vez a Cullhuay, el 21 de agosto de 2011, nos pareció un pueblo en el que todos se habían ido, y es que una buena parte de las casas estaban cerradas y con candados. Esta desolación no sólo se producía porque la mayor parte de la población vive fuera, además eran las diez de la mañana y sus habitantes estaban en sus estancias en las zonas altas cuidando los animales o trabajando en

sus chacras. Los niños y adolescentes se encontraban en el colegio. No era época de fiestas ni ceremonias, que es cuando el pueblo se llena de gente que retorna a rendir devoción a sus santos patronos, sus cruces, o a confraternizar con sus familiares y amigos.

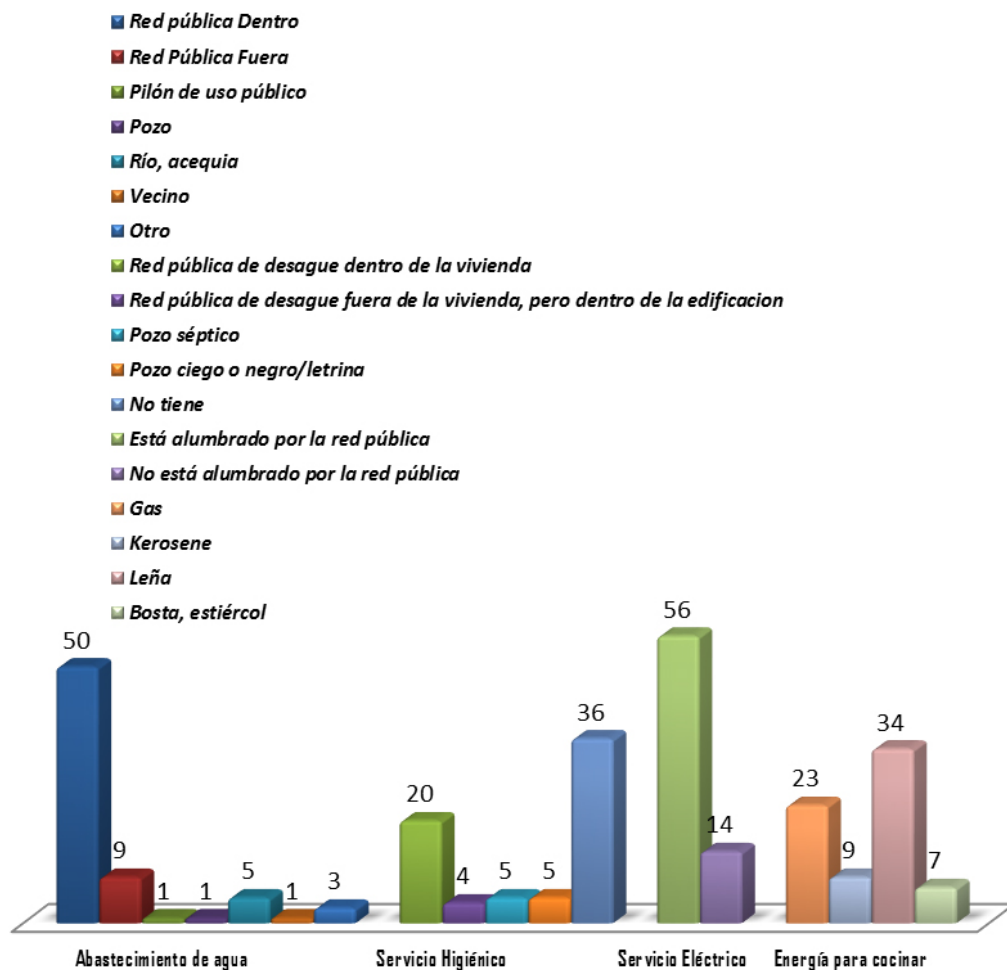
El pueblo se estructura en torno a dos calles principales y una plaza, donde se ubica una iglesia católica, al lado de ella funciona el colegio secundario *Héroes de Sángerar*, el Juzgado de paz, tiendas de los comuneros, el local donde inicialmente funcionó el centro educativo de primaria, el comedor popular. A la salida del pueblo, subiendo hacia la laguna, funciona la posta sanitaria. En la entrada, el municipio construyó el albergue turístico comunal, que en la actualidad sirve de oficinas de la empresa constructora del camino y la piscigranja comunal.

En el centro poblado, las familias cuentan con servicios de agua potable, desagüe, electricidad, telefonía pública y celular, televisión por cable, que se han ido instalando en las últimas décadas, tanto por iniciativa de sus autoridades comunales como las municipales y en el último año por gestiones de la empresa constructora del camino.

Sin embargo, como podemos observar en la figura 1, no toda la población tiene igual acceso a los servicios básicos.

Las viviendas de las partes altas, en las estancias, no cuentan con estos servicios. Utilizan como combustible el excremento de las vacas, que llaman *muñiga* o *bosta*, y de otros animales como los camélidos (le dicen *taquia* e *inki* al menudo de las cabras). El trabajo de recolección del “combustible” es propio de las mujeres, que recogen las boñigas todos los días de los campos, las juntan y apilan al costado de sus viviendas, para que se vayan secando (*phuru*). Estas boñigas les servirán de energía para preparar sus alimentos. Sin embargo, según Milagros “No se recoge la bosta de vaca en agosto, porque estás botando el invierno”³² (Cullhuay, noviembre del 2014).

³² Milagros se refiere a que, si levantara el excremento de los vacunos, estaría alejando la llegada de las lluvias.

Figura 1. SERVICIOS CON QUE CUENTAN LAS VIVIENDAS

Fuente: INEI, censo de población y vivienda 2008, elaboración propia

La población que habita en las estancias altas, utiliza el agua destinada a usos domésticos de los *puquios*, manantiales cercanos a sus casas³³.

³³ Los moradores que habitan las estancias de la zona alta, al carecer de esos servicios mínimos, es situada en el grupo de población pobres entre los pobres, por los organismos del Estado como el FONCODES.

La gente de Cullhuay ha adquirido nuevos hábitos alimenticios. Como se ha dejado de cultivar productos alimenticios básicos, se proveen de casi todos los insumos para su alimentación en Canta, a donde se desplazan temprano y vuelven en un par de horas, o los traen desde Lima. Los dueños de las tiendas del pueblo encargan a los transportistas que les traigan insumos desde Lima o Canta.

3.2 La montaña y la hidrobiodiversidad

Llegar a la comunidad de Cullhuay, ubicada en la cabecera del río Chillón (a los 3850 msnm, y ascendiendo hasta los 4681) y recorrer los espacios en los que construyeron sus territorios es sentirse en uno de los techos del mundo, y donde es inevitable encontrar las huellas de los procesos biofísicos y socioculturales transcurridos vividos en ellos. En estos espacios encontramos múltiples significados enredados en la trama de la vida que allí se desarrolla. Por eso, cuando nos proponemos describir brevemente el entorno siento el reto de cómo captar la complejidad del lugar, más aún cuando percibo que la gente es parte inherente de los lugares que habitan y éstos llevan el sello de los que lo habitaron (Ruiz-Ballesteros, E., 2009: 48) se trata de gente de montaña, acostumbrada a lidiar con las duras condiciones de vida en la cima de los Andes.³⁴ Considerando que sus territorios y espacios forman parte del sistema montañoso de los Andes centrales, constituidos por ecosistemas de gran vulnerabilidad y variabilidad climática, sujetos a los efectos del calentamiento global, como es la deglaciación de su nevado de La Viuda.

La cordillera es un elemento importante de la dinámica de una gran diversidad de ecosistemas en la cabecera de la cuenca. Determina

³⁴ Esa es la perspectiva de Watsuji T., 2004 «En la cultura, la ambientalidad y la historicidad son las dos caras de una moneda: no se pueden separar la una de la otra. No hay producto histórico que no lleve el sello de su carácter climático-ambiental, ni hay forma alguna climático-ambiental que no lleve consigo un carácter histórico. Por eso, en los productos históricos encontramos el clima y en los fenómenos del clima podemos leer la historia. Sólo he tratado, a la vez que cargaba el acento en el clima, de pensar sin mucho orden en estas dos direcciones» (2004:147)

el curso de las aguas, el paso de las nubes y los vientos. Estos elementos junto a su altura y exposición al curso solar diario o estacional condicionan, a su vez, la flora y fauna. Es un componente básico, que ordena los ecosistemas no sólo de la cuenca sino de todo el Perú (Torres, 2008). Ya este autor escribía al final del pasado siglo: “Si tuviéramos que resumir los rasgos más importantes de los ecosistemas de alta montaña –sierra–, señalaríamos la inestabilidad climática, la diversidad biológica, la heterogeneidad fisiográfica y, como consecuencia, la fragilidad” (Torres, 2008: 95)

Clima³⁵ uno de los rasgos del entorno en Cullhuay es el del clima frío e inestable. Sostuvo Dollfus (1991; 2015) que el clima en los Andes centrales está regido por varias condiciones, entre ellas la ubicación en latitud. Cullhuay se encuentra entre las coordenadas $11^{\circ} 24' 12''$ y $76^{\circ} 31' 42''$ ³⁶, lo que la caracteriza como una montaña tropical. Debido a esta ubicación, el clima está más marcado por sus ritmos anuales de precipitaciones y “mucho menos por las temperaturas”, presentándose una alternancia de la estación seca, de abril a septiembre, con la estación lluviosa, de septiembre a marzo, durante la cual caen los 3/4 o los 4/5 de las precipitaciones anuales. En la estación seca las variaciones térmicas cotidianas son fuertes, en tanto que son reducidas por la humedad atmosférica en la estación lluviosa. Durante la estación lluviosa las precipitaciones se producen por el aumento de la ascendencia del aire húmedo procedente de la Amazonía. Estas lluvias se producen de septiembre a diciembre, los comuneros las llaman “lluvias tempraneras”, para luego incrementarse de enero a marzo. En la estación lluviosa, en la zona por encima de los 5000 metros, cae nieve que cubre las mesetas y el nevado, aunque se desvanece en pocos días y las precipitaciones desaparecen.

³⁵ Su posición UTM es UN33 y su referencia Joint Operation Graphics es SC18-13 (GETa. map.net, visitado el 21 de marzo del 2016).

³⁶ “Las diferencias entre las temperaturas medias del mes más cálido y del mes más frío (generalmente junio) son limitadas del orden de 2 a 3°C bajo el paralelo 10°; más al Sur, en las cercanías del trópico, pueden alcanzar de 5 a 6°. Las temperaturas máximas varían muy poco a lo largo del año y son siempre positivas hasta cerca de los 5000 metros, lo que diferencia a las estaciones son las temperaturas mínimas» (Dollfus, 2015: 11).

Como veremos posteriormente, el clima en este espacio varía por las influencias de diversos factores geográficos y fenómenos atmosféricos, entre ellos el “fenómeno de El Niño”³⁷, y de las precipitaciones que proceden de la cuenca del Amazonas³⁸. De ahí que este espacio sea escenario frecuente de sequías, e intensas heladas, vientos huracanados, lluvias torrenciales, avalanchas (*huaicos*), granizadas, neblinas. El clima es muy variable de un año a otro, estos son algunos de los rasgos de lo que varios autores han llamado la “incertidumbre climática” (Torres, 1998).

3.2.1. La cordillera, el nevado de La Viuda y la diversidad hídrica

El territorio de la comunidad de Cullhuay es parte de la Cordillera de La Viuda, situada en el macizo de los Andes centrales³⁹, constituida por 65 glaciares, uno de los cuales es el nevado de La Viuda (15°31' S, 72°39' O, 6377 msnm).

Esta zona es considerada la cabecera de la cuenca del río Chillón, en lo que los hidrólogos llaman el *divortium aquarum* que separa las aguas en la parte alta (Seifert, R., 2011). Allí nacen las aguas, se dividen, discurren libremente a las partes intermedias y bajas de las cuencas, y posteriormente desembocan en el océano Pacífico. Se trata de una zona con complejos y dinámicos ecosistemas de glaciares formados por aguas subterráneas, lagunas y pastos. Son los procesos de desglaciación, conjuntamente con las lluvias estacionales, los que contribuyen a que tenga una gran hidrobiodiversidad.

³⁷ Este fenómeno climático –llamado así porque tiene su máximo de actividad alrededor de la Navidad– consiste en un calentamiento del Este del océano Pacífico ecuatorial que altera los patrones de lluvias y provoca intensas sequías e inundaciones en una y otra costas pacíficas. Pero sus consecuencias se dejan notar por todo el planeta.

³⁸ Información proporcionada por Espinoza, J, (2014)

³⁹ La cordillera de La Viuda tiene 65 glaciares tipo de montaña, distribuidos en 130 km, los que contribuyen a proveer de agua a seis cuencas: dos hacia la vertiente oriental (océano Atlántico) y cuatro de la vertiente occidental de los Andes hacia el océano Pacífico, entre ellas está la del Chillón con cuatro glaciares que con sus deshielos influyen en su curso (ANA, 2014; Cuadro 12).

Esta diversidad hídrica está íntimamente interrelacionada con la diversidad biótica. Ambas mantienen una dependencia mutua⁴⁰. Los pastos que cubren las mesetas por encima de los cuatro mil metros y que están alrededor del nevado son sumideros del agua subterránea, que luego sale en las mesetas originando lagunas, puquiales, bofedales, o brotan en las laderas de las montañas manantiales y en las quebradas las cataratas formando hilos de agua, permitiendo que los pastos renazcan cada año y que el caudal del río Chillón aumente y/o se mantenga. Tienen lluvias abundantes y niebla en los meses de septiembre a marzo.

3.2.2. El retroceso del glaciar⁴¹ de La Viuda y el cambio climático

Cuando contemplamos las montañas y la cotidianeidad de la gente, en la cabecera de la cuenca, observamos: el proceso acelerado del retroceso del glaciar de La Viuda.

Un poblador me contó *“que él es originario de una localidad llamada Lachaqui, desde donde tenían la posibilidad de contemplar, mirar La Viuda. Lo que el recuerda que la década del ‘90 del siglo pasado es que ellos veían que La Viuda estaba de blanco permanente hasta, más o menos octubre, pero ahora casi nunca, sólo cuando nieva, llueve y hace frío, pero que eso no dura nada”*. (Cuaderno de campo, 7 de septiembre, Carlos, 2013).

⁴⁰ Afirma Vandana Shiva (2008) «El agua y la biodiversidad están profundamente relacionadas... El agua influye en la biodiversidad, pero la biodiversidad es determinante también para el agua. Una buena cobertura forestal de las cuencas de ríos y arroyos estabiliza los flujos hídricos, mientras que la deforestación de las cuencas provoca inundaciones y sequías. La conservación de la biodiversidad en las montañas transforma el suelo en una inmensa reserva hídrica, en la que el humus contribuye al efecto “esponja” de absorción y de liberación lenta del agua». (Shiva, 2008:2)

⁴¹ “Se conoce como retroceso glaciar al ascenso en la línea inferior de las nieves persistentes de alta montaña cada vez a mayor altitud, hasta desaparecer por completo en muchos casos como consecuencia del deshielo o fusión glaciar» (Chancos, 2001: 2).

Según el equipo del Programa Nieves y Glaciares Tropicales (NGT) del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), ellos observaron que hace por lo menos 55 años que los glaciares tropicales andinos están en una intensa fase de retroceso, que va acelerándose en la década del ochenta del siglo pasado con velocidades tres a cinco veces superiores a los tres decenios anteriores. Manifiestan que *“las reservas hídricas que constituyen los glaciares ya no se estiman como recursos renovables, por lo menos en lo que respecta a los pequeños aparatos glaciares. Su desaparición, o por lo menos su rápida disminución vendría acompañada con seguridad de modificaciones drásticas del medio ambiente.”* Y pronosticaban *“este retroceso generalizado de todos los glaciares andinos, puede conducir a la desaparición rápida de los más pequeños durante los próximos decenios”* (Pouyaud, B. et al., 1998: 600).

Al respecto, estudios recientes realizados por CONDESAN en los Andes, afirman con certeza que estamos viviendo un proceso de calentamiento global que está provocando que las nieves perpetuas se derri-tan, además estiman que causará que “los ecosistemas van a subir” (De Bievre, 2012). Sobre estos fenómenos, investigadores como Bergkamp (2003) y su grupo observaban ya a comienzos de siglo que en los últimos 30 años se presentan dos tendencias importantes en esta región de los Andes: por una parte, el retroceso acelerado de los glaciares y, por otra, el recalentamiento de la atmósfera (0,15° C por década desde 1950).

Estas tendencias están presentes en el glaciar de La Viuda, que viene reduciéndose desde que la Pequeña Edad de Hielo (PEH) terminara (a fines del siglo XIX) tras 400 años de duración (Carey, 2014). Para la Autoridad Nacional del Agua (ANA, 2014), desde 1970 a 2010 se ha producido un retroceso glaciar del 38% a nivel nacional y según los datos de HIDRAN-DINA (1970) la superficie glaciar de la cordillera de La Viuda era de 28,6 km². Los estudios realizados en el año 2007 estimaban que sólo quedaban 6,03 km², lo que significó una pérdida de superficie glaciar de 22,57 km² o sea el 78,92 %, en 37 años. En la actualidad ya quedan sólo pequeños casquetes en la punta del nevado de La Viuda. Estos datos muestran que esta cordillera está entre las tres que más ha perdido su masa glaciar por

retroceso, sólo la supera la cordillera de Chila (que en el mismo periodo ha perdido el 97,26 %) y la de Huanzo, con pérdida del 87,79 %".⁴²

Para los estudiosos de fenómeno del cambio climático y el calentamiento global, los glaciares tropicales andinos son indicadores directos de estos procesos, debido a que su volumen glaciar está en función de la temperatura promedio anual, la cual es influida, por las particularidades locales-regionales del Fenómeno del Niño (FEN).

La Viuda tiene una importancia económica considerable. Sus aguas de deshielo, en el verano serrano, son utilizadas para el consumo humano, industrial, energético y de riego de las poblaciones ubicadas cuenca abajo.

3.2.3. Las lagunas, lluvias, río Chillón, fauna, flora y los pastos naturales

Las lagunas alrededor de la cordillera de la Viuda, según el último inventario realizado por la ANA, existen 1074 lagunas. En la cabecera de cuenca del Chillón se encuentran 42, de las cuales cuatro son nuevas (ANA, 2014. Cuadros 4 y 9) y están relacionadas con el retroceso glaciar.

Una de las 42 lagunas de origen glaciar que se han formado por este deshielo, es la laguna Chuchún. Está ubicada en la parte baja del nevado de La Viuda, en su borde occidental. Tiene una profundidad máxima de 73 m y una altura del espejo del agua de 4562 msnm, desagua en el río Chillón. Conjuntamente con las lagunas Leoncocha y Azulcocha, forman en la actualidad la base del sistema de riego de la cuenca de este río.

⁴² Los investigadores del Institut de Recherche pour le Developpement (IRD) predecían en el año 2013 que, si sigue el ritmo de retroceso actual, los glaciares de pequeño tamaño (de menos de un kilómetro cuadrado) situados debajo de los 5400 metros de altitud, serían los más afectados y podrían desaparecer en 10 o 15 años (citado por Llosa Larrabure, L. J., 2014: 17).

Cuadro 2. CANTIDAD Y SUPERFICIE DE LAGUNAS POR CORDILLERAS

Cordilleras	Cantidad			Superficie (m ²)			Ámbito de la cordillera
	Inventaria.	No invent.	Total	Inventariad.	No invent.	Total	Sup. (Km ²)
La Viuda	816	258	1074	39 557 813	717 769	140 275 582	10577,06

Fuente: ANA (2014, Cuadro N° 4).

Estas lagunas forman parte del territorio de los cullhuayinos.

Cuadro N° 3. LAGUNAS EN LA CUENCA ALTA, CAPACIDAD DE ALMACENAMIENTO

Lagunas	Capacidad de almacenamiento (miles de m ³)	Altura máxima (m)	Longitud de coronación (m)
Chuchón	9,3	6,2	67,4
Leoncocha	3,0	15,8	33,6
Azulcocha	7,0	14,0	110,0
Total (Mm ³)	19,3		

Fuente: INRENA (2003: 78, cuadro N° 20)

Foto 5. LAGUNA CHUCHÚN



Fotos: Víctor Mallqui

Las lluvias

Otro de los componentes básicos en la dinámicas de los ecosistemas de la cabecera de la cuenca del río Chillón, que contribuye a mantener la diversidad hídrica, es la lluvia. Las precipitaciones pueden oscilar entre 200 y más de 1000 mm. El promedio de la precipitación pluvial anual es de 465 mm, concentrada desde enero a marzo.

En esta zona las precipitaciones son estacionales, tienen duración de aproximada de seis meses. A mediados de septiembre hasta diciembre comienzan a aparecer esporádicamente precipitaciones que la gente las llaman *tempraneras* y luego vienen las otras fuertes de enero a marzo; para luego desaparecer totalmente por los meses de abril a agosto.

En los ecosistemas *suní*, *puna* y *jalca* de las montañas de los Andes las precipitaciones pluviales son esperadas con mucha ansiedad e incertidumbre por los comuneros, pues los pastos naturales que cubren todo el espacio, sobre todo las mesetas, renacen anualmente a partir de las lluvias que caen desde septiembre. De esta manera florece la vida, los cerros reverdecen y el ganado puede alimentarse, engordar, reproducirse y dar leche.

Para algunos de los cullhuayinos las lluvias tempraneras “no son nada”, pues “cuando llueve en marzo es como un diluvio”; sin embargo, son importantes, pues con ellas comienza el ciclo agropecuario. Es el momento para iniciar las labores de siembra de tubérculos en los andenes y es un precedente de cómo presentarán las lluvias en los siguientes meses. De enero a marzo son abundantes y van acompañadas de granizadas, rayos, truenos, nieblas y nieve. Es un periodo de gran actividad productiva.

Las precipitaciones en este periodo no sólo son importantes para los cullhuayinos y los habitantes de la serranía, sino también para los de la cuenca media y baja, ya que ellas son determinantes en el volumen del agua del río, que baja en esas temporadas y que es el principal elemento para el sistema de riego.

En este tiempo, como consecuencia de las lluvias copiosas, también se presentan los desastres naturales como los “*huaycos*” (avalan-

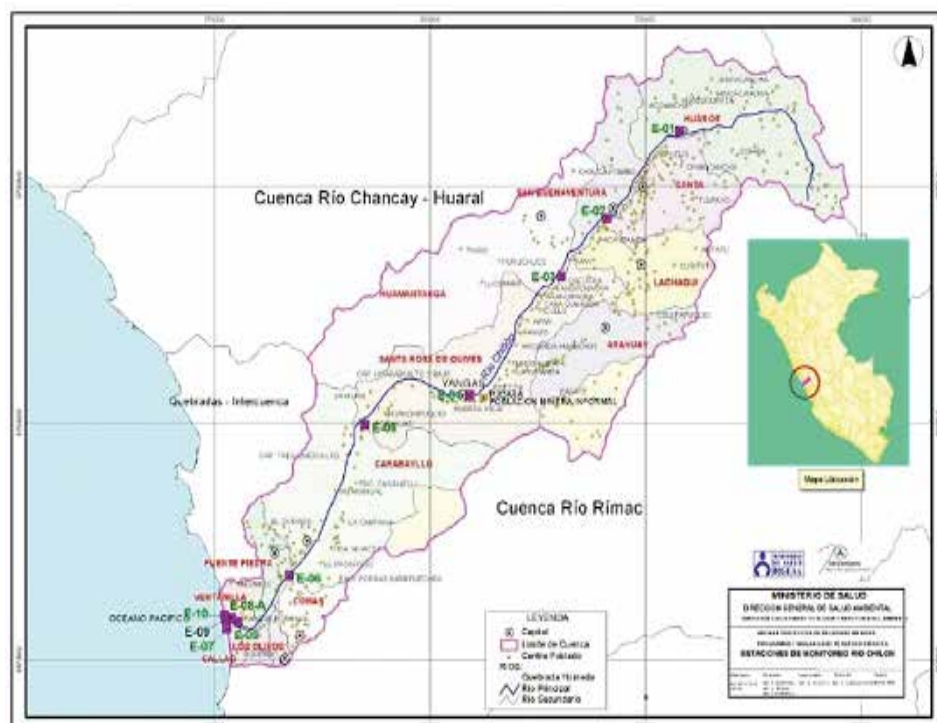
chas) y las inundaciones que afectan a las poblaciones. Por ejemplo, en el año 2013 *“Las lluvias habían sido abundantes y concentradas en los meses de febrero y marzo, las piedras que tiene el río son las que trajeron las lluvias en esa ocasión. Incluso se dio un huayco en la parte de arriba. Las heladas se estaban adelantando, lo normal era que éstas se dieran en los meses de junio-julio”* (Docente, Cullhuay agosto 2014).

En el camino Canta-Cullhuay –aproximadamente en el Km 13–, se pasa por un lugar en cuya parte baja, que da al río, hubo un pueblo, llamado Cocharcas, al que llaman pueblo fantasma, porque un huayco que cayó hace unos años atrás lo sepultó. Según mi informante antes llovía mucho más que ahora. Actualmente hay gente que está volviendo a construir casas sobre el pueblo sepultado.

De abril a agosto, las lluvias son escasas, e incluso en algunos años inexistentes. Es la época de las bajas temperaturas, de las heladas.

El río Chillón

Otro componente importante del socioecosistema alrededor del cual se han construido imbricadas relaciones sociales, es el río que da nombre a la cuenca. Antes no tenía un solo nombre (León, 2008), su denominación local variaba con el sitio por donde pasaba, hoy es el hilo que conecta las partes altas con las medias y bajas y que da unidad a la cuenca. Nace en las estribaciones de la cordillera de La Viuda, en las lagunas de Chonta y Pariacocha, a 4850 msnm (Meza y Buendía, 2001: 85), proveniente de un afluente que brota de aguas subterráneas. En su recorrido cuenca abajo camino hacia la *mama cocha* a lo largo de 126 km², recibe parte de los escurrimientos del deshielo periódico de los glaciares de la Cordillera de La Viuda, como los de la laguna Chuchún, y de otras, como las lagunas Leoncocha y Azulcocha, y también va recogiendo las diversas infiltraciones que se dan por parte de quebradas, riachuelos y cascadas, lo que permite aumentar sus aguas hasta llegar al océano Pacífico, donde se confunde con él y allí nuevamente se reinicia el ciclo hídrico que llevara esas aguas a las partes altas.

Mapa 2. CUENCA DEL RÍO CHILLÓN

Fuente: Dirección General de Salud ambiental - (DIGESA)

El río Chillón es un articulador de significados, representaciones de los habitantes, mientras que para unos es una fuente de vida, el que conecta la vida de los mundos de arriba y abajo de la cuenca, para otros es un importante recurso para la actividad agropecuaria como riego, o como una fuente para aprovisionar de agua a la ciudad de Lima, capital del Perú, ciudad de aproximadamente 9 millones de habitantes (INEI; 2007).

CAUDAL PROMEDIO MENSUAL DEL RIO CHILLÓN (medido en la estación Obrajillo)

Ene	Feb	Mar	Abr	May	Jun	Jul	Ago	Sep	Oct	Nov	Dic
10,44	12,73	18,25	6,63	2,71	1,77	1,32	1,29	2,20	2,23	3,09	7,10

Fuente, ANA 2014: 24.

Foto 6. EL RÍO CHILLÓN

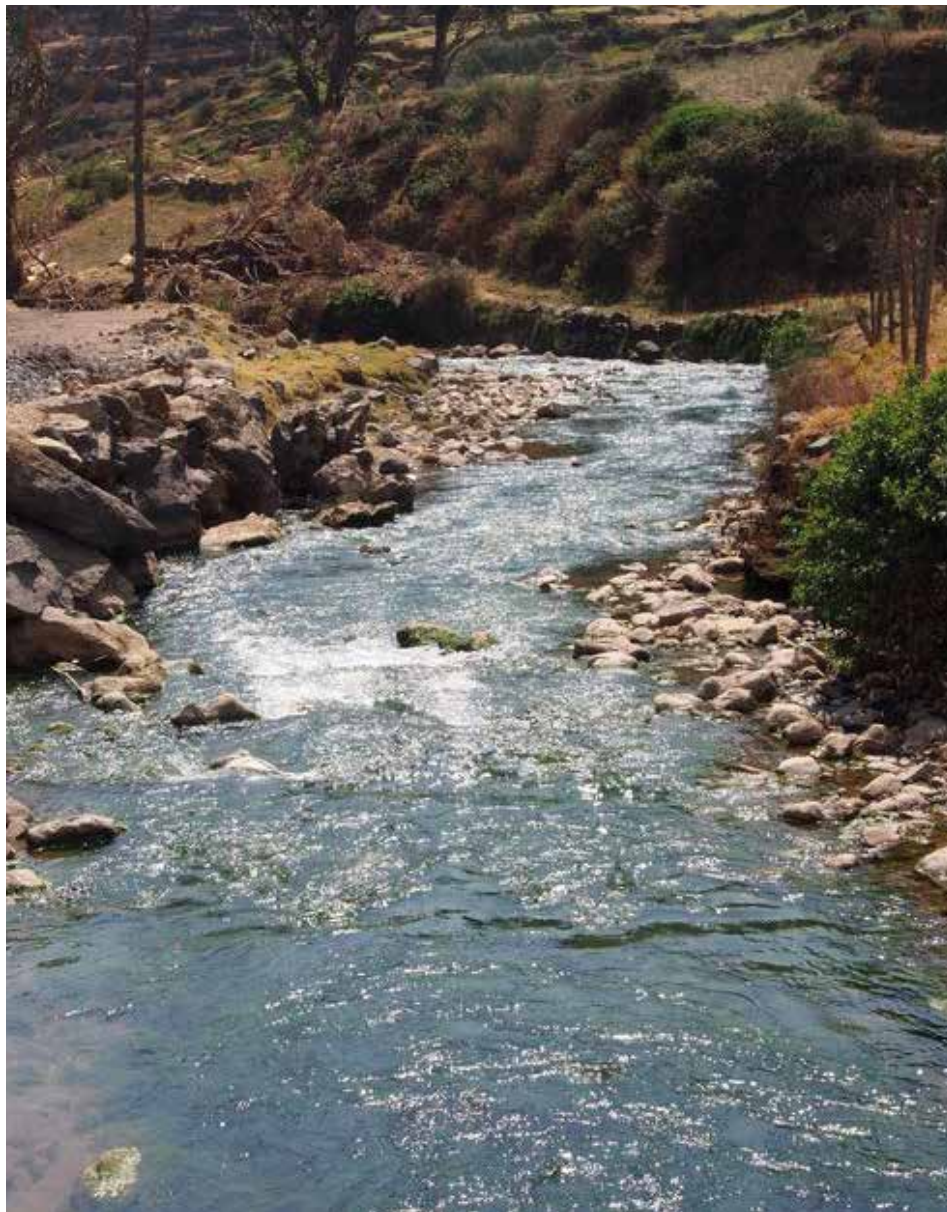


Foto: Carlos Mallqui, agosto 2016

El caudal del río Chillón⁴³ tiene un promedio de 5,78 (m³/s), con un máximo de 25,80 (m³/s) y un mínimo de 0,86 (m³/s) (ANA, 2014: 12). En el 2012, la estación de Obrajillo registra que el caudal total medio anual del río Chillón es de 4,89 m³/s., con un caudal medio anual de 7,62 m³/s. y un mínimo de 3,16 m³/s. Según los datos disponibles, el caudal medio mensual máximo se presentó en el mes de marzo del 2001, con 22,71 m³/s. y el mínimo medio mensual se registró en septiembre de 1999 con 0,72 m³/s (ECSA Ingenieros, 2012).

Presenta un régimen de descarga irregular y de carácter torrencioso con fuertes variaciones estacionales en periodos de avenida, estiaje y transicional. Su régimen de descarga responde directamente a las precipitaciones en la provincia de Canta, debido a su bajo poder retentivo de la cuenca receptora y sus fuertes pendientes. De ahí, que al inicio y durante la época de las lluvias se observa constantemente que el río Chillón, aumenta su caudal.

El ancho del acuífero varía por sectores, siendo las áreas más angostas las partes más altas del valle. Sus aguas corren dirección suroeste, y las gradientes hidráulicas topográficas laterales varían de 0,01 a 0,08. Siendo un valle angosto en la parte alta, toma amplitud a partir de Canta. El volumen promedio anual entre los años 1968-1972 registrados en Obrajillo fue de 144.2 millones de m³, equivalente a una descarga media anual de 4,6 m³/s (ECSA, 2012: 55-58).

Otra de las fuentes de agua son las aguas subterráneas⁴⁴. Las lluvias no son inmovilizadas porque en la parte alta, donde hay praderas; se subsumen y van recargando el almacenamiento los acuíferos. Para los especialistas y comuneros está demostrado que el área es una zona de recarga e infiltración que es generadora de los acuíferos⁴⁵. Las aguas superficial y subterránea que componen un acuífero son como las venas

⁴³ La cuenca del río Chillón se encuentra comprendida entre las coordenadas geográficas 76°20' y 77°10' LW, 11°20' y 12°00' LS, en la región de Lima, ocupando parte de las provincias de Lima y Canta.

⁴⁴ Hasta el momento, no hay investigaciones sobre esta fuente, en la cuenca del Chillón.

⁴⁵ Un acuífero es un colchón de agua, una esponja de agua, un almacén que tiene la capacidad de carga y recarga en la época de las lluvias (Seifist, R, 2011).

que transportan nuestra sangre (Seifist, R., 2011), que luego afloran a la superficie a través de los bofedales, puquiales, manantiales y cataratas que abundan, y a los que accede la población que vive en las estancias (donde no hay sistemas de agua potable).

También, los acuíferos de la zona están compuestos por los bofedales⁴⁶, son ecosistemas hidromórficos, que proporcionan humedad constante aún durante la época de estiaje, y se originan en los puntos o niveles donde hay filtraciones o manantiales de agua, desarrollando una vegetación siempre verde que sirve de sustento a las actividades de pastoreo de ganados, como camélidos y ovinos. Es zona de alimentación de algunos animales silvestres (Dollfus, 2015: 65). En el espacio cullhuayino existen 29 zonas de bofedales, los se encuentran sobre los 3800 metros de altura (ECSA, 2012)⁴⁷.

Foto 7 y 8. BOFEDALES



Foto: Bofedales, Cullhuay (ECSA, 2012: 65)

⁴⁶ Metafóricamente, este término refiere a la respiración (bofe = ‘pulmón’), pues así fue bautizado en la Conquista. Es la formación principal del humedal, aparte de ser un gran ecosistema y un importante hábitat para muchos seres vivos, pues actúa como concentrador natural de agua. Esto se debe a que las plantas hidrófitas, debido al equilibrio hídrico interno de sus tejidos, almacenan y liberan agua y de esta forma contribuyen al proceso de conservación.

⁴⁷ «Los encargados de elaborar el documento señalan: «Debe precisarse que ninguno de los humedales existentes a lo largo del trazo de la carretera está considerado como parte del Convenio RAMSAR. Se resalta la importancia de estos bofedales, como reguladores del flujo hídrico, al retener agua en época húmeda y liberarla en época seca» (ECSA, 2012).

También en la zona en la época húmeda, se presentan densas nieblas que cubren por la tarde todo el pueblo y los alrededores, y con las lluvias tempraneras aparecen los arcoíris en el horizonte detrás de La Viuda (Comentario de un residente, en octubre del 2014, en Cullhuay).

Fauna y flora⁴⁸

En este espacio convive una diversidad de fauna silvestre con domesticada. Los camélidos: llamas y alpacas fueron domesticados en tiempos prehispánicos, en la actualidad son muy escasos en la zona⁴⁹. Según los comuneros, aun a finales del siglo pasado existían manadas de vicuñas⁵⁰ que se paseaban por estas praderas, hasta que fueron exterminadas por cazadores furtivos que incursionaron en la zona.

En el documento de ECSA se hace un detallado levantamiento de la presencia de fauna silvestre en los bofedales evaluados, donde encontraron una diversidad de aves terrestres, semiacuáticas y acuáticas. Muchas de ellas son residentes, como las gallaretas (*Fulica ardesiaca*), los patos (*Anas flavirostris*, *Anas puna*, *Lophoneta specularioides*), los yanabicos (*Plegadis ridgwayi*), los huacos (*Nycticorax nycticorax*), las huashuas (*Chloephaga melanoptera*) y los gallinazos (*Gallinago andina*), todas ellas se pueden observar a largo del año (ECSA, 2012).

Entre las aves terrestres asociadas a los bofedales, que se encuentran en los alrededores de estos ambientes, encontraron a los lequechos (*Vanellus resplendens*), los mineros de puna (*Goessitta tenuirostris*), los jilgueros amarillos (*Sicalis uropygialis*), los churretes andinos (*Cinclodes fuscus*) y los fringílicos (*Phrygilus unicolor* y *Phrygilus plebejus*).

⁴⁸ Diferentes investigaciones muestran que las especies que habitan el ecosistema andino presentan una rica gama de adaptaciones morfológicas, ecológicas, fisiológicas y de comportamiento, lo que les permite ocupar un determinado espacio geográfico asociado a condiciones climáticas y vegetacionales extremas particulares (INFOANDINA, 20 de junio de 2013).

⁴⁹ Según testimonios de los primeros visitantes que estuvieron en esta zona en épocas muy tempranas de la colonización. Citados por Rostworowski (1977) y León (2008).

⁵⁰ La vicuña (*Vicugna vicugna*) –del quechua *wik'uña*– es una especie silvestre de la familia de los camélidos y del grupo de los camélidos sudamericanos.

También se registraron durante la evaluación —en algunos bofedales— aves migratorias boreales y australes como las monjas (*Muscisaxicola flavinucha*). Y el único mamífero registrado en el bofedal fue el zorrillo (*Conepatus chinga*), que es común en este tipo de ambientes. A toda esta densa comunidad vital estas áreas sirven como fuentes de alimentación e hidratación.

Según el inventario realizado por el Municipio de Huaros en el 2000 (hecho que pude verificar personalmente en el año 2014) además de la fauna registrada por ECSA nos encontramos con pumas o leoncillo, zorros, zorrillos, venados; gato montés, muca, vizcacha, ardilla. Gran diversidad de aves, como los cóndores, los yanavilcas (suben sobre las seis de la tarde hasta las alturas, formando una uve invertida), patos de agua, gaviotas, huachua o huashata, pato real, pato marrón andino, pato de río plomo y rojo (llamado en toda Sudamérica Pato de los Torrentis), corcovado (pato negro, llamado así porque nada en la laguna metiendo la cabeza en el agua), martín pescador, janavico (negro), chullo de laguna, perdiz, francolina, cullec-cullec, pucuy de la puna, lluvi o paloma torcaza, perdices, tortolitas, pájaro carpintero, búho (tucos), pimpesh, gavilán, lechuza o jaujish, jernícola, huápac, papagallo, cancauli-pito; jincho (pájaro pequeño), picaflor amarillo, picaflor negro, chivillos, jilgueros, canario, pichinchanas, gorrión andino, llecllesh de puna, chivillo, peces (las callhuas, hoy sustituidos por peces foráneos como las truchas), culebras, lagartijas, víboras y sapos. También hay mariposas diversas, caracoles, saltamontes, grillos, arañas, ciempiés, alacranes, abejas.

En la actualidad encontramos animales traídos por los colonizadores europeos que se han adaptado al clima y la altura de la zona y conviven con la fauna nativa, son los rebaños de bovinos, ovinos y caprinos chuscos o de raza criolla, animales que pastan en las faldas de las montañas con inclinaciones hasta de 30°. También caballos, burros y las mulas que desempeñan un importante papel como animales de carga, y compiten con los camélidos en las punas (Dollfus, 2015), además de las aves de corral.

Foto 9. LOS YANAVILCAS



Foto: Víctor Mallqui, agosto 2016

La flora

Es variada, entre las especies de flora nativa e introducida podemos listar las más importantes en el levantamiento de campo que realizaron funcionarios del municipio de Huaros. Pastos y arbustos nativos que están adaptados a las condiciones climáticas y topográficas del lugar: lloque, maguey (cabuya) huarango, quisguar, marco, caña, carrizo, cantuta, chinche quinal, berros, trébol, grama, charo, campanilla, ortiga, amancay, cola caballo, llantén, matico, yerba santa, orégano, manzanilla, culén, anís, hongos, hinojo, yerba buena, menta, descorzonera, sábila, paico, muña, guayaco, salvia, tunas, viscainos, chuna, gigantón, penca, *patchco* (chocho o tarhui, comida de cabras), pichu, *wahrajia* (pariente del *patchco*, se diferencia en forma de hoja y color de flor), *puymaishanse* (hembra y macho) (remedio para los bronquios, comida de cabras), garbanzo, ortiga, la *ankusana* (cactus) (según mi informante, sus espinas pueden caminar dentro de la piel del ser humano). Frutas silvestres, como el tuto o huajuro que es un cactus que “crece como un

colchón” (sus frutos son utilizados para hacer mermelada e infusiones, porque es bueno para el hígado), la antarupa, parecido al capulí, que la población utiliza para hacer mermeladas. La *casha*, *shucuro*, *cachocha*, utilizan las raíces, que protege la dentadura, la mastican como si fuera un chicle, es relajante.

En una de las laderas del cerro de Cullhuay hay un bosquecillo de pinos (*Pinus radiata*), que es resultado de un programa de reforestación a nivel nacional, realizado en el año 1985.

La flora y la fauna silvestre son conocidas y usadas por la población ya sea como alimento humano y animal, energía, remedios para curar enfermedades, realizar rituales y ofrendas y como indicadores climáticos. Las personas, mientras están caminando por la montaña, van señalando la flora y fauna y sus usos, así como la van recolectando de acuerdo a sus necesidades, por ejemplo los huevos de las aves.

Los pastos naturales

En esta zona las tierras son propiedad de la comunidad. La mayor parte se encuentran en las zonas más altas de la cuenca, la puna de 3.800 a más de 4000 msnm, muy cerca de los nevados. Alrededor de las lagunas, en los cerros y laderas nacen pastos naturales que reverdecen en los meses de lluvia y cubren los terrenos de la comunidad. “Los pastizales de las partes altas, constituyen un espacio hidrológico muy diferente, el cual está orientado en su totalidad a las necesidades pastoriles” (Guelles, 1995: 382).

Los pastos están constituidos por una abundante mezcla de asociaciones de herbáceas, mayormente gramíneas perennes. Entre los géneros dominantes se tiene a los siguientes: *Festuca*, *Muhlenbergia*, *Stipa*, *Calamagrostis*, *Hypochoeris*, *Werneria*, *Scirpus*, *Aciachne*, etc. (ESCA, 2012). Al pasto común lo denominan *chilegua*.

3.3. La diversidad de pisos ecológicos⁵¹

El espacio donde los cullhuayinos han construido su territorio, comprende diversas zonas ecológicas, propias de ecosistemas de montaña. Su espacio está compuesto por una multiplicidad geomorfológica, hídrica y biótica. Ellos aun en la actualidad mantienen vigente el ideal andino de acceder y manejar simultáneamente varios pisos ecológicos, en espacios relativamente cortos. Esta estrategia de manejo del espacio, como manifiesta Rostworowski⁵² en su estudio sobre señoríos nativos de Canta, era una característica de manejo territorial de este pequeño estado regional (Atavillos) antes de la llegada de los españoles, con ella buscan enfrentar la incertidumbre climática y la inseguridad alimentaria, manteniéndose independientes en relación a otros grupos étnicos (Murra, 1968). Este manejo territorial trató de ser cambiado durante el periodo colonial, por una visión más plana y continúa del espacio (Gamarra, 2010), pero los cullhuayinos, continuaron manejando verticalmente su territorio.

Siguiendo al geógrafo Pulgar Vidal (1996), utilizaremos las categorías que el propone para agrupar las zonas de vida en el micro espacio local que investigamos.

⁵¹ “El cruce del escalonamiento vinculado a la gradiente térmica con la distribución de las precipitaciones y el valor de las pendientes, determina que en un corte de los Andes Centrales haya todo un juego de situaciones topoclimáticas, en las que pueden combinarse lo cálido y lo frío, lo seco y lo húmedo, lo llano y lo inclinado, con sus consecuencias sobre las formaciones vivientes, vegetales y animales. De lo cual resulta un gran número de unidades ecológicas elementales, de “geofacies,” que se distribuyen en función de los pisos mayores de la montaña» (Dollfus, 2015:12 y 13).

⁵² “En la región central, debido a su topografía, el dominio de los pisos ecológicos se cumplía de modo distinto. La mayoría de los ayllus poseía dentro de sus propias tierras una variedad de climas que hacía innecesario salir de su propio territorio. La rápida elevación de la sierra central hacía que en espacios relativamente cortos se tuviese acceso a diversos climas y cultivos» (Rostworowski, 1977: 177)

Cuadro 3. PISOS ECOLÓGICOS EN EL ESPACIO DE LA COMUNIDAD DE CULLHUAY

Piso	Altitud	temperatura ¹ medias anuales	Precipitación ² promedio año Max y min	Actividad humana
Quechua ³	2200 y 3500 - 3600 metros	Son de 17 a 10-12°C. húmedo y frío	Variables entre 400 y 1000 mm	Agricultura, cereales: maíz
<i>Suni</i>	3500 y 3800-3900 metros	Máx. 13,1°C y mín. 7,3°C. Húmedo y frío	498 a 1154 mm	Cultivo de tubérculos y ganadería
<i>Puna húmeda</i>	Los 3800 y 4681 metros	No sobrepasan de 4 a 5º C	Aproximadamente 1291 mm por año	El pasto de gramíneas, turberas, permite pastoreo extensivo
<i>Janca o cordillera</i>	Por encima de los 4681 msnm hasta los 5200 msnm de altura del nevado de La Viuda	Son inferiores a 3 o 4º	1819 a 1754mm, nevada, granizo	Pastoreo en los bordes y piscicultura las lagunas

Fuente: Elaboración propia, a partir de Pulgar Vidal (1996), Dollfus (1991) y (2015); ECSA (2012).

En la siguiente figura podemos ubicar los pisos verticales, que conforman el espacio de Cullhuay.

Figura 2. ESQUEMA DEL PERFIL TRANSVERSAL DEL TERRITORIO PERUANO



El piso *suní*⁵³. Aquí está ubicado el centro poblado de Cullhuay. Es un piso intermedio entre los ambientes templados y las frías punas, su relieve es abrupto y empinado. Presenta muros escarpados y desfiladeros rocosos, con cumbres afiladas, producto de la erosión glaciaria pasada. Se sitúa entre los 3500 y 3800-3900 metros; sus temperaturas medias anuales oscilan en torno a los 10°. Las heladas nocturnas son habituales en la estación seca.

En las laderas el *suní* tiene una vegetación de landas leñosas bajas, que se alternan con pastizales. Se trata de un medio donde se practica a la vez la ganadería extensiva y la agricultura, con una sucesión de dos o tres años de cultivo (papas, ocas y ollucos) seguidos por un período de descanso pastoreado de 6 a 10 años (véase el capítulo V). Muchos de estos terrenos se encuentran llenos de terrazas pequeñas, llamadas *werkes*, que en estos momentos se encuentran mal conservadas, por lo cual se producen abarrancamientos, deslizamientos y erosión.

“En esta zona el índice de pluviosidad es muy alto, las temperaturas son más rigurosas, con grandes oscilaciones entre el día y la noche. En términos generales el clima es frío, húmedo y nublado. Las precipitaciones son abundantes y en ocasiones se producen heladas intensas” (Pulgar Vidal, 1996).

La *puna*⁵⁴ es una meseta del tipo de ecosistema neotropical de montaña. Se emplaza en las partes más altas de este conjunto orográfico. La configuración topográfica es variada: desde suave, con ligeras colinas, hasta empinado.

Esta formación ecológica se ubica sobre un rango de altitud entre 3900 y 4681 msnm; se caracteriza por presentar un clima húmedo y frío, con un promedio de precipitación total por año que oscila entre 1291 mm a 1000 mm y una biotemperatura media anual que oscila entre 3°C y 6°C. (ECSA, 2012). Es en el período de lluvia en el que reverdecen los pastos, constituidos por una abundante mezcla de asociaciones de herbáceas,

⁵³ *Suní*, del quechua, significa “ancho, amplio, alto”.

⁵⁴ *Puna*, palabra quechua que significa tierra alta y fría, relacionada con el acto de dormir: *puñuy*.

mayormente gramíneas perennes. Entre los géneros dominantes se tiene a los siguientes: *Festuca*, *Stipa*, *Calamagrostis*, *Hypochoeris*, *Werneria*, *Scirpus*, *Aciachne*, etc. En los sectores hidromórficos conocidos como bofedales es predominante la juncácea *Distichia muscoides*, con una cobertura mayor del 90%. Se observa algunas inclusiones de algunos elementos arbustivos de porte bajo como los correspondientes al género *Polylepsis*, chinchango (*Hypericum laricifolium*), etc. El valor pecuario de esta zona es de particular importancia, puesto que en ella se concentra la mayor actividad ganadera de la zona, principalmente de vacunos y ovinos (ECSA, 2012).

Foto 10. Pastizales en las faldas del nevado La Viuda



Foto: N. Varas 2014

Hasta el siglo pasado pastaban camélidos silvestres y domesticados, pero han ido siendo sustituidos por carneros y bovinos. Es la zona con mayor intensidad en la actividad ganadera, donde se encuentran las puntas o estancias (casas y corrales) de los criadores y pastores, así como las praderas de pastos comunales.

Existe una pradera llamada Jacaybamba⁵⁵, a 10 km de la carretera, donde aún vive fauna silvestre. En las partes bajas, en algunas laderas y quebradas protegidas, es posible encontrarnos cultivos de tubérculos, en los *werkes*.

La *jalka*⁵⁶ está ubicada en la parte la más alta, por encima de los 4681 msnm, allí están el glaciar de La Viuda y las lagunas. El clima es sumamente húmedo y frío, con un promedio de precipitación total por año que oscila entre 1819 mm y 1754 mm y una biotemperatura media anual que oscila entre 3°C y 6°C, según se trate del nivel inferior o superior de la formación, respectivamente. Las heladas son cotidianas, se presentan diariamente temperaturas de congelación y las temperaturas medias son inferiores a 3 o 4°, allí. Son frecuentes las precipitaciones de nieve y grani- zo persistente. En las faldas del nevado se encuentran también estancias y ganado ovino pastando. Estamos en el ámbito de la alta montaña donde predominan los procesos y los glaciares. Los deshielos alimentan las lagunas en la estación seca y de allí se deriva el agua para riego en la cuenca del Chillón (ECSA, 2012).

El piso *quechua*⁵⁷ se ubica entre los 2200 hasta los 3500-3600 msnm, su clima es templado y seco. La temperatura media fluctúa entre los 11°C y 17°C. Las lluvias, que se concentran sobre todo en noviembre y abril, son variables y pueden alcanzar con gran frecuencia entre los 400 y 1000 mm por año (Dollfus, 2015: 1991).

Localmente, las laderas están modeladas por terrazas de cultivo, que permiten distribuir el riego y conservar la humedad y el calor. Es el piso del maíz; se cultivan también leguminosas (arvejas, habas), papas, trigo.

Esta comunidad, mantenía, hasta mediados del siglo XX, terrenos propicios para la siembra de cereales como el maíz, ubicados río abajo, en

⁵⁵ Hay un proyecto de SEDAPAL para construir una presa en esta zona.

⁵⁶ *janq'u*, palabra aimara que significa "blanco".

⁵⁷ Viene del quechua *qhichwa*, 'zona templada'.

el distrito de San Buenaventura, famoso por su calidad. Era, en términos de Murra (2002), una isla, que perdieron a inicios del siglo pasado, por decisión de los dirigentes de la comunidad. Sobre este hecho circula la siguiente versión:

“Los del pueblo de Cullhuay, como están en la altura y que no podían sembrar maíz, tenían sus chacras de maíz en el pueblo de San buenaventura, estos les hicieron una jugada, compraron una Virgen de las Mercedes y les hicieron creer que la Virgen había aparecido en las chacras de maíz de ellos, y que llegaron a un acuerdo que a cambio de la imagen ellos debían entregarles las chacras de maíz, lo que fue aceptado, ellos se llevaron la Virgen y perdieron sus chacras de maíz” (versión proporcionada por el sacerdote, en octubre del 2014).

3.4. La verticalidad en las concepciones sobre el espacio: arriba y abajo

Entre los cullhuayinos la forma de entender el espacio es vertical; como en la época prehispánica, arriba (Puna-jalka, quechua) y abajo (yunga). Esta categorización se aplica a diferentes niveles de la gradiente: desde el pueblo de Cullhuay las estancias o las lagunas cercanas al nevado están arriba, como desde allí el pueblo está abajo. Según esta visión, el centro poblado de Canta está abajo, pero al llegar a la zona yunga, o a Lima, Canta está arriba.

Antes de la época colonial, como ha estudiado Rostworowski, (1977) las interrelaciones entre las poblaciones de las etnias y señoríos de las partes altas y las bajas del río Chillón⁵⁸ han sido muy fluidas, constantes, complementarias y/o contradictorias. Con la influencia colonial, estos espacios pasan a denominarse “la sierra” y “la costa”, un traslape de la denominación de los espacios peninsulares a los Andes. Ver al respecto los trabajos de Peralta (2011) y de Osorio y Delgado (2011).

⁵⁸ “No sólo debió existir una correspondencia entre la sierra y la costa de tipo socioeconómico [...], sino también un aspecto ceremonial. Se debe contemplar entre ambas regiones un intercambio de ideas, creencias y costumbres” (Rostworowski, 1977: 182).

Como parte de ese proceso se va construyendo una división jerarquizada de las regiones de la costa y la sierra en el Perú, donde se toman en cuenta categorías ecológicas (biofísicas)⁵⁹ como son las diferencias en altura, aridez o temperatura, presencia o no de lluvias, etc., pero sobre todo se establecen nuevas valoraciones y resignificaciones, que se traducen en una serie de conceptos e ideas alusivos a los arquetipos de superioridad e inferioridad de las poblaciones que viven en ellas y al conjunto de sus territorios y espacios, impregnando las interrelaciones sociales de las poblaciones de ambas regiones. La costa se revaloriza, pues allí se asienta el centro del poder colonial, y las zonas altas “la sierra” se desvalorizan no sólo la cultura y el fenotipo de sus habitantes, indígenas quechuas, sino también sus entornos. El menosprecio a lo serrano se extendía a sus comidas, a sus paisajes, fauna, flora, costumbres, artesanías, ropas... y aún sigue vigente. Serrano es un término despectivo, utilizado como insulto denigrante. Un dirigente de la comunidad, que por presión de sus padres fue a estudiar a un centro escolar en Lima, recuerda que sus compañeros lo insultaban con el apelativo de “serrano” y para él esto era muy doloroso,⁶⁰ e influyó para que no terminara los estudios.

Esta jerarquización de regiones y poblaciones así como de las relaciones asimétricas mantenidas desde los sistemas socioideológicos, de convenciones sociales, del poder, han reforzado aquellas imágenes que se han mantenido con el tiempo, de regiones de altura frías, habitadas por gente que es también “fría”, melancólica, ignorante, que mastica coca, alejada de la civilización, pobre, etc.⁶¹ Y, sobre todo, invisibles, marginales

⁵⁹ “Asimismo, es importante resaltar el uso político que se hace de un aspecto como la verticalidad en el espacio andino no sólo en sentido del cambio de la gradiente de temperatura (la cual disminuye en aproximadamente 6° grados centígrados cada vez que se ascienden 100 metros), sino también en lo concerniente a las características ecológicas y al paisaje en su conjunto» (Osorio y Delgado, 2011: 127).

⁶⁰ Entrevista a un exdirigente comunero, en Cullhuay, en septiembre del 2014.

⁶¹ La imagen despectiva en torno a los serranos se ha reproducido en diversos programas de televisión en los que se refuerza el estereotipo del serrano como ignorante. Uno de los más populares, hoy prohibido, fue el programa de humor: La paisana Jacinta. Estos estereotipos del “serrano” se reproducen de una forma constante en la interacción cotidiana, delimitando fronteras internas, tal y como señalan Valcuende y Cardia (2009).

para las acciones del Estado republicano (educación, salud, etc.). Al contrario la costa se presenta como zona llena de oportunidades, son los “civilizados”. Detrás de estas valoraciones están los intereses de grupos para justificar las injusticias y mostrarlas como naturales. Esta situación no sólo está presente en la zona que analizamos, sino que es una característica común en Perú y otros países latinoamericanos. Ya lo señala Carey (2014: 92) en su estudio sobre los desastres en la Cordillera Blanca: “el orden social peruano dependía de las rígidas divisiones entre lo rural y urbano, entre la montaña y el valle, así como de la contención de la Naturaleza salvaje para permitir un mayor progreso y desarrollo económico”. Por su parte, investigadores colombianos sostienen al respecto:

«Si bien la pobreza y la marginalidad han sido un común denominador en el devenir histórico de estos espacios “marginales”, éstas se han debido, en buena medida, a la relación asimétrica y conflictiva que han sostenido con la sociedad nacional. Esta última siempre ha visto a estos espacios como enclaves extractivos o tierras potencialmente aprovechables, resaltando la riqueza en recursos naturales, pero omitiendo y negando los grupos humanos, su cultura y el conocimiento local. En este orden de ideas, cualquier proyecto de civilización y desarrollo debe ser más que agradecido, configurando un proceso de desarrollo geográfico desigual, el cual es reiterativo en las distintas formaciones espaciales colombianas» (Smith, 2000:133, citado en Osorio y Delgado, 2011: 133).

Estas percepciones aún hoy tiñen las relaciones entre los habitantes de las partes altas y bajas y justifican el no consultarles para usar, gestionar, los recursos en sus territorios.

Foto 6. PINTURA RUPESTRE



Pintura rupestre cerca a la cueva de Miguel Franco. Foto: N. Varas, noviembre 2015

CAPÍTULO 4. CULLHUAY EN MEDIO DE LOS ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS

El origen de la comunidad indígena campesina de Cullhuay se remonta al periodo prehispánico. Para Rostworowski (1977) el término Cullhuay corresponde a un curacazgo prehispánico, descrito en las crónicas y documentos españoles tempranos como grupo originario. Cuando llegan los españoles formaba parte del señorío preínca de los Atavillos y del señorío de los Canta. El siglo XVI marca un hito fundamental en su devenir histórico. Y en 1569-1581 Francisco Toledo, quinto virrey del Perú, crea e impone a los indígenas lo que denomina *pueblos de reducción* y los integra al régimen colonial.

“La legislación establece que a esos pueblos de reducción se les dé el área que necesitan para producir, el área de reserva comunal para su crecimiento demográfico (así lo establecen las normas) y el área para producir para su tributo. De este modo, se produce esta comunidad de indígenas con un territorio delimitado –con fronteras–, reconocido y protegido por el Estado, con sus propias autoridades, costumbres, prácticas tecnológicas, etc. (Remy, 2013: 8).

Es en este periodo que el actual pueblo de Cullhuay fue fundado por los españoles, con el nombre San Felipe de Cullhuay. Así, pues, la comunidad posee un título colonial, emitido el 17 de diciembre de 1731.

Posteriormente en el periodo republicano, durante la guerra con los chilenos (1879-1884) los cullhuayinos-canteños asumen un rol protagónico, al derrotar a los chilenos en el combate de Sangrar el 26 de junio de 1881 (Cajavilca, 2007).

Tras ese periodo el Perú ingresó a una nueva etapa de desarrollo (Carravedo, 2010). Los hacendados avanzaron sobre la propiedad de las comunidades y, sin protección legal, los impotentes cullhuayinos observan cómo sus tierras –con pastos de la comunidad– son incorporadas a la hacienda Capillayoc de la familia Hurtado (relato de un ex dirigente comunal, 2014)

4.1. El Estado moderno en el territorio de los cullhuayinos

Las transformaciones en los socioecosistemas de la cuenca alta del río Chillón se aceleran durante el proceso de construcción del Estado moderno peruano, en el siglo XX, que supuso: 1) una reorganización territorial en función de los intereses de los grupos que detentaban el poder, 2) se refuerzan los prejuicios etnorraciales que se venían acarreado desde la época colonial, 3) se da prioridad al desarrollo de la costa desértica, dejando de lado una vez más a la región andina, que mantendrá su invisibilidad y postergación tradicional. Sin embargo, las dinámicas de la modernización urbana y de la zona baja, así como las propias de las zonas altas reconfigurarán estas formas de organización del territorio, a lo largo de estos últimos 90 años (Remy, 2015).

En el siglo XX tres momentos claves delinear la formación de lo que es, hoy en día, la comunidad indígena-campesina de Cullhuay. Primero es cuando se instituye la protección a las comunidades altoandinas (1920-1933) por parte del Estado (a través de su reconocimiento legal). Segundo, durante el gobierno de Velasco Alvarado, cuando impulsa el proceso de la Reforma Agraria de 1969 al consolidar y reorganizar la institución comunal campesina. Además, se producen las luchas por la recuperación de tierras y su incorporación a la SAIS Pachacútec. Tercero, a finales de siglo, cuando se desarrollan políticas neoliberales (Cotlear, 2005; Macera; 2014; Remy, 2013 y Basadre, 2005).

4.1.1. *La protección a las comunidades (1920-1933)*

En la segunda década del siglo XX las políticas modernizadoras, impulsadas por el gobierno de Leguía⁶², se debaten durante una serie de levantamientos comunales en defensa de sus tierras, haciéndose eco así de las propuestas del movimiento intelectual indigenista que exigía al Estado

⁶² Fue durante la época del gobierno de Augusto Bernardino Leguía en el Perú, entre 1919 y 1930, que se caracterizó en lo económico por dar una apertura al capital extranjero, especialmente el estadounidense. Fortaleció al Estado, inició la modernización del país y emprendió un vasto plan de obras públicas, financiadas mediante empréstitos.

el reconocimiento de las comunidades de indígenas y la protección contra el despojo de sus tierras por parte de las haciendas. En ese lapso era evidente que el régimen latifundario impedía el desarrollo de las grandes empresas, de las grandes industrias, del mercado, por lo que el gobierno decidió darles a las comunidades reconocimiento legal⁶³ (Remy, 2013). De esta manera, las comunidades adquieren institucionalidad frente al Estado peruano. Años después, el Estado y las comunidades llegarán a un acuerdo que se plasma en la Constitución de 1933, la cual señala el reconocimiento y la protección de la comunidad de indígenas, declarando las tierras comunales como: inalienables, inembargables e imprescriptibles.

Los dirigentes de Cullhuay al informarse de estas medidas constitucionales inician un largo camino de gestión y tramitación de reconocimiento de la comunidad. Así es como logran su cometido, el 27 de octubre de 1936⁶⁴, a través de una resolución suprema. Este proceso tendrá impactos en la comunidad cullhuayina en relación a la propiedad de sus recursos naturales: las tierras, los pastos, las lagunas, el río, etc.

4.1.2. Lima-Canta-Cullhuay-Cerro de Pasco: una vía al desarrollo

Con la ley de Conscripción Vial del gobierno de Leguía, se inician los esfuerzos estatales para vincular las zonas bajas con las altoandinas. Es en ese periodo que se impulsa la construcción del camino Lima-Canta-Huayllay-Cullhuay-Cerro de Pasco siguiendo la margen derecha del río Chillón. Asimismo, se instala el telégrafo y la radio, hitos importantes en el proceso histórico de transformación sociocultural. Se impulsa no sólo una comunicación fluida entre la población de las zonas mencionadas —de moderna minería— con Lima, sino también los instrumentos que facilitarán el acceso y control de los recursos naturales en esos espacios, por otros actores. Ver Cotlear (2005), Remy (2013); Montoya (1980)

⁶³ “En otras palabras, estas comunidades de indígenas —que habían sido reconcentradas en la época de Toledo, que habían sido mantenidas en registros y padrones durante todo el periodo tributario republicano— son nuevamente reconocidas por el Estado peruano. Entonces, se abre un registro de comunidades de indígenas” (Remy, 2013: 10).

⁶⁴ Ver Estatuto Comunidad de Cullhuay, 2004.

Esta carretera, como cuentan los comuneros, fue construida por sus abuelos y padres como un reto, pues antes se daba una vuelta por la comunidad de Huaros⁶⁵. Pero por incentivo del entonces diputado tarmeño Otero en reunión en Cullhuay –con los comuneros– propone construir un ramal de 5 km, desde el puente Colorado hasta en centro poblado más próximo del departamento de Junín. Propuesta aceptada por la comunidad. En 1932 inician la obra y la finalizan 35 años después de aportar los trabajos comunales (Relato de dirigentes y comuneros cullhuayinos, agosto 2013).

En esta labor participaron los jóvenes comuneros, quienes *“a puro lampa y pico trabajan la carretera”*. Estos fueron Víctor Gasamega (arequipeño, residente en Cullhuay), Eladio Bandan, Zenobio Navarro y Andrés Palacios, constructores que con su ingenio trazan la carretera. La vía *“tuvo que atravesar la puna y la jalka, donde estaba el nevado de La Viuda con su hielo hasta las faldas”*. Nuestros informantes señalan que cuando se construyó esa carretera tuvo que romperse el hielo que cubría al nevado. En aquella ocasión murió el comunero Toribio Cajavilca por explosión de dinamita (Información proporcionada por Elsa, técnica de enfermería, Cullhuay, 2012). Otro relato informa que: *“Su padre le contó que había bloques de hielo, que tenían que romper para hacer la carretera”* (Emilio Rafael Navarro Soto, electricista, pintor)

De esta manera se conectó la comunidad de Cullhuay con la capital del país, con ciudades y pueblos de Junín y con las minas de Cerro de Pasco, no sólo desde el punto de vista físico, sino también simbólico, político y discursivo (Carey, 2014). Este medio de comunicación fue muy significativo para los cullhuayinos, pues contribuyó a facilitar su traslado a centros mineros para trabajar⁶⁶; además, permitió acortar el tiempo de traslado

⁶⁵ Con la que tiene competencias y conflictos, desde épocas coloniales, referidos a límites, a poseer servicios como colegio, posta sanitaria, mejor fiesta del santo patrono, etc.

⁶⁶ En las partes altas de Cullhuay hay tres empresas mineras: Río Pallanca, Allpamarca y Santander, donde muchos de los comuneros fueron a trabajar como empleados y obreros mineros, de ahí que sacaron dinero para educar a sus hijos en la capital. (entrevistas a Julián Soto, profesor Cajavilca, Navarro, Franco, Palacios, etc.). Actualmente

y comercialización de la producción ganadera hacia Canta, Lima y centros mineros, así como acceder a centros educativos para recibir educación secundaria y también superior.

4.1.3. 1969: *En nombre de la reforma indígena y campesina*

El 3 de octubre de 1968 el gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado pone en marcha un proceso de Reforma Agraria (RA) en el país. Y el 24 de junio de 1969 promulga el Decreto Ley de Reforma Agraria N° 17716 que propone dos objetivos: 1) cambiar las relaciones socialmente injustas de la propiedad de la tierra y 2) fomentar una infraestructura de desarrollo en el campo (Blom, 1987).

Este Decreto Ley cambió radicalmente la estructura de la propiedad, tenencia y conducción de las unidades agropecuarias, pues las tierras fueron expropiadas a los grandes terratenientes y transferidas a los campesinos.

La reforma agraria movió y mueve profundos sentimientos, tanto de adhesión como de resentimiento entre los peruanos. Hoy, después de 50 años, es objeto de agudas polémicas entre historiadores, politólogos, dirigentes políticos, empresarios y ciudadanos de a pie. En la convocatoria del coloquio “El gobierno revolucionario de las fuerzas armadas, 1968-1975. Nuevas miradas sobre el velasquismo y su legado”⁶⁷, afirmaban que algo que no se puede negar es que este ‘*experimento peruano*’, «*cambió el país para siempre y abrió las compuertas para una serie de proyectos y fenómenos sociales que transformaron radicalmente el rostro del país*» (IFEA, Lima, 2016). Esta revolución agraria diseñada en 1968 reproduce muchos de los mitos sobre el origen, carácter, naturaleza y funciones de la comunidad de indígenas. De este modo, las comunidades, a pesar de su importancia numérica y su experiencia organizativa e institucional en el manejo de los recursos naturales, no son tomadas en cuenta como mo-

te las minas Allpamarca y Santander, utilizan el camino carretero para transportar el mineral hasta el puerto del Callao.

⁶⁷ Llevado a cabo en Lima, del 14 al 16 de junio del 2016.

delo⁶⁸ y más bien son subestimadas y tratadas como una entidad homogénea, negando su diversidad.

Para los comuneros de Cullhuay, dicho periodo significó el inicio de profundos cambios y logros en el plano comunal e individual. Según Rafael, “fue el mejor gobierno que tuvo el Perú”. (comunero de Cullhuay, agosto 2013)

Veamos las transformaciones más significativas que según los comuneros les trajo la Reforma Agraria:

- Una de ellas fue *cambiar el nombre de comunidades de indígenas a comunidades campesinas*. Buscaban así corregir, por lo menos en la formalidad, las connotaciones peyorativas que el término ‘indígena’⁶⁹ arrastra desde su nacimiento colonial” (Urrutia, 1992). Y para ellos fue quitarles un estigma de exclusión.

“Antes nos llamaban indígenas, era como un insulto, nosotros preferíamos que nos digan cullhuayinos, por eso festejamos cuando el “Chino”⁷⁰ cambió el nombre de comunidad de indígenas por la de campesina” (Comunero Cullhuay, 2013).

- En el ámbito comunal significó *la recuperación de las tierras* con pastos arrebatadas por Santos Hurtado, dueño de la hacienda Capillayoc. Esta recuperación fue una lucha que unió a todos los comuneros, quienes guiados por sus dirigentes se organizaron y diseñaron una estrategia para devolver estas tierras a la comunidad. Ante este hecho, el hacendado reaccionó y los denunció acusándolos de invasión de tierras, pero como contaban con la decisión política del Estado, tuvieron el respaldo del juez agrario, que

⁶⁸ Los diseñadores de esta medida siguieron más bien modelos externos de organizaciones colectivas rurales como el *koljós* soviético o el *kibuts* israelita, para desarrollar las medidas organizativas que sustituyan a la hacienda. Ver Rodrigo Montoya (1980).

⁶⁹ Los españoles en el momento de la Conquista, a estos pueblos –que eran parte del imperio incaico y que tenían con el imperio una relación tributaria– los llaman «indios».

⁷⁰ Apelativo con el que la gente llamaba al general Velasco Alvarado.

les dio la razón (Testimonio de un exdirigente comunero, Cullhuay septiembre del 2014).

- *Respaldo de la autonomía en el manejo de los recursos en sus territorios.* El gobierno que desarrolla la RA decide continuar con lo establecido en la Constitución de 1933, en relación a que las tierras comunales se consideren imprescriptibles, inembargables e inalienables y, por tanto, es en este momento, como plantea Toledo (2004), que se consolida en la práctica la autonomía de gestión en territorios reconocidos por las instancias gubernamentales, reforzando el poder local.

Esta normativa se modifica en la constitución de 1979, y en la constitución de 1993, que (para facilitar a la empresa privada el acceso a las tierras comunales y a sus recursos naturales) elimina aquel carácter inalienable e inembargable de las tierras comunales y sólo deja lo de imprescriptible.

- *Cambios en la gestión comunal.* Con la ley de RA se impone un nuevo modelo de nombramiento de autoridades comunales, dejando atrás la tradicional costumbre de los “cargos” civiles y religiosos, estipulando que este proceso se rija por leyes escritas y por un sistema electoral que tenga un estatuto comunal, debidamente notariado y registrado en las oficinas estatales de la Superintendencia Nacional de los Registros Públicos (SUNARP). De esta manera, las autoridades comunales pasan a la supervisión y control del Estado, a través de los funcionarios del Ministerio de Agricultura, quienes tenían a su cargo dar el visto bueno o no a los resultados de las elecciones comunales.

Con estos cambios normativos los representantes del Estado pretendían fomentar el germen de una democracia real y que los campesinos fueran convirtiéndose en ciudadanos plenos. La historiadora Remy (1992) manifiesta que con tal medida: “*Las comunidades se han democratizado*” (p. 124). Sin embargo esta es una rígida visión occidental, que parte de la idea de que el sistema

electoral garantiza per se la participación de los comuneros, y con ello la vida más democrática en las comunidades.

De esta manera se deja de lado la normatividad consuetudinaria que regía las comunidades para el nombramiento de sus autoridades. Anteriormente a esta normativa para la designación de los dirigentes era necesario que estos fueran asumiendo de forma progresiva toda una serie de encargos comunales. Un proceso de responsabilización que empezaba en la niñez. Los niños asumían funciones tales como el ser espantador de pájaros dañinos en las chacras, para posteriormente cuidar del curso de agua de las acequias, etc. (Araujo, 1989). Esto era, a nuestro criterio, otra forma democrática de participación en las decisiones comunales. Luego de 45 años de aplicada esta modalidad, observamos que ella se constituye en uno de los rasgos importantes para comprender los cambios operados a nivel de las comunidades.

- *La participación en el modelo asociativo empresarial: la SAIS Pachacútec*, la comunidad de Cullhuay, por decisión de los responsables de la aplicación de la RA, pasó a formar parte de la Sociedad Agrícola de Interés Social (SAIS) Pachacútec, en el año 1972.

Las SAIS constituyeron una de las modalidades asociativas adjudicatarias de tierras, formadas y constituidas bajo la Ley de RA, para cristalizar los objetivos de ésta. Con el fin de evitar la destrucción de las unidades productivas, la adjudicación se hizo preferentemente a los campesinos organizados en empresas de autogestión asociativa. (Ruíz Rojas, 1988). Se constituían con los trabajadores, feudatarios de las haciendas, que fueron calificados como beneficiarios de la RA y organizados en cooperativas, también participan de esta propiedad las comunidades campesinas circundantes, que fueron incorporadas como *socios* de SAIS con los derechos y deberes correspondientes. De esta manera las SAIS son organizaciones de segundo grado por contar con beneficiarios y socios que constituyen personas jurídicas, es decir, comunidades y cooperativas (Sánchez, 1989).

“El objetivo de esta estructura algo *sui generis* es incorporar en la estructura de la SAIS las comunidades campesinas, que han tenido reclamos históricos sobre sus tierras, y contribuir a su desarrollo mediante la participación en los servicios técnicos y sociales de la empresa y en la distribución de los excedentes generados. Sin embargo, esto ha dado como resultado una situación en que la dirección de la SAIS está compartida entre los trabajadores y sus vecinos, formando estos últimos una especie de clase de *rentiers*, ya que normalmente no hay oportunidades para que trabajen en ella sino en sus propias tierras, con sus propios cultivos y ganado ...” (Scurrah y Esteves, 1987: 131).

En el caso de la SAIS Pachacútec, fue formada a partir de la expropiación de la ex hacienda ganadera Corpacancha, una de las haciendas más grande, rentable, capitalizada y orientada al mercado externo de la sierra central del Perú. Los socios, que constituyeron la SAIS, fueron: la flamante cooperativa de servicios, integrada por los extrabajadores y las diez comunidades campesinas circundantes. Una de ellas fue la comunidad de Cullhuay, que en 1972 pasa a formar parte de esta SAIS como beneficiaria de la Reforma Agraria, engrosando el padrón de sus socios.

Los bienes expropiados a los dueños de la hacienda llamada “Sociedad Ganadera Corpacancha” –las 87 000 has tierras con pastos, el ganado y capital fijo como maquinarias, edificios, etc. pasaron a formar parte de la SAIS– fueron entregados formalmente a las comunidades, convirtiéndose en propietarias de las tierras y la empresa.

4.1.4. Conflictos y mutaciones post Reforma Agraria

La nueva institucionalidad impuesta por el Estado altera profundamente un orden previo en la vida comunal de Cullhuay, no sólo porque se da la oportunidad a sus jóvenes dirigentes comunales a dirigir la SAIS. Dos de sus miembros tuvieron un papel muy importante en este proceso⁷¹. Para ellos esto les significó un gran salto, pues pasaron de gestionar una organización comunal de aproximadamente 200 familias a manejar una

⁷¹ Dos dirigentes de la comunidad fueron presidentes de la SAIS PAchacútec.

empresa multicomunal, con una planta gerencial estrechamente ligada al mercado y recibir remuneraciones por dietas, además de adquirir experiencia urbana empresaria.

Sin embargo, esta rica experiencia empresarial no logra transformar la comunidad, porque dentro de la SAIS simultáneamente coexistían dos economías: la de los comuneros de autosubsistencia, al lado de la economía capitalista de la SAIS (Bloom, 1987). Los comuneros, seguían con sus prácticas productivas, criando las ovejas, vacas y cabras de siempre y no transformando la producción.⁷²

Con los excedentes que generaba la SAIS, y que fueron distribuidos a las comunidades, en Cullhuay aprovecharon para construir nuevas infraestructuras: red eléctrica, el colegio secundario y la posta sanitaria. Una construcción de la que participaban los propios comuneros. Así, la posta inaugurada en 1985, *“Se construyó en base a faenas que realizaron los comuneros, con apoyo de Cementos Lima, que explota una yesera en las afueras del pueblo y la SAIS Pachacútec”* (Administradora de la Posta. Cullhuay, 2013).

Todas estas transformaciones dan lugar, para los dirigentes comunales de Cullhuay, tengan que asumir nuevos retos y tensiones derivados de las responsabilidades empresariales a nivel macro con la SAIS y sus obligaciones con la comunidad, en lo local. Para Torre (2010) y su equipo los conflictos son reveladores de las mutaciones y de los cambios que se producen en los territorios. Son señales de las evoluciones sociales, técnicas y económicas indicadores de la novedad y de las innovaciones.

Encontramos así una expresión de los cambios que acarrear los acelerados procesos de modernización donde se ven involucrados los comuneros, cooperativistas y la sociedad. Proceso donde se traslapa o se sustituyen las normas que regían la gestión de los bienes comunales. Se

⁷² “En el caso de las empresas asociativas rurales, se puede caracterizar su situación como una intermedia entre la lógica precapitalista de las pequeñas empresas familiares y la lógica de la empresa moderna y grande que produce productos de calidad a precios mayores” (Scurrah y Esteves, 1987: 317).

dan nuevas normas de participación, se modifica el reglamento, surgen nuevas relaciones con otros actores, en la toma de decisiones respecto a la administración, comercialización y aspectos éticos, etc.

Transcurridos más de 45 años desde su incorporación como parte de la SAIS Pachacútec, la mayoría de la población comunera percibe a la SAIS como una fuente de recursos económicos y de ganado mejorado. Reconocen su contribución económica para obras en la comunidad. Asimismo, la capacitación de algunos de ellos que adquirieron competencias para ser líderes de la empresa, como también la formación que recibieron en el manejo del ganado y elaboración de quesos.

Pero aquellos comuneros que no participaron directamente en la toma de decisiones, desconfían mucho de la SAIS y buscan razones y evidencias que apoyen la opinión generalizada de denuncias y rumores persistentes que se mezclan con hechos de que la SAIS fue una fuente de enriquecimiento de los gerentes y de sus exdirigentes. Un grupo de comuneros manifiestan cómo el manejo de fondos de la SAIS fue algo obscuro. Ellos permanentemente exigen que se den cuentas de las ventas millonarias y por debajo de su precio real de propiedades de la SAIS, tanto en Lima como en la sierra y selva, etc., y que nadie supervisó (Versión de un dirigente de la Comunidad, agosto 2014). La participación en la SAIS Pachacútec y los problemas de corrupción que enfrenta repercutieron en la organización de la comunidad, provocando su división y debilitamiento.

4.1.5. La pérdida de la gestión de sus recursos hídricos

La injerencia del Estado moderno en el control de los recursos hídricos y otros de la cuenca alta del río Chillón comienza hace 90 años. cuando el Estado intervino directamente en la gestión de las fuentes de agua, de esta manera se modificaron dinámicas socioculturales alrededor del agua y otros recursos. Estas acciones forman parte del proceso de modernización del Perú, que lleva a la construcción de infraestructura en diferentes zonas del país (Carey 2014). Para los gobernantes de turno y la empresa privada, estos espacios “invisibles” se convirtieron en espa-

cios organizados, clasificados y ordenados de los cuales extraerán, entre otros, recursos hídricos (Pulgar Vidal, 1966; Carey, 2014).

Como manifestamos al inicio, en Cullhuay las marcas del poder están inscritas en los paisajes. Allí están las huellas de las acciones del Estado moderno peruano, desde los años '30 del siglo pasado. Es decir, de cuando comenzó a intervenir en la parte alta de la cuenca, para extraer agua proveniente de los glaciares y las lagunas de la cordillera de La Viuda. Iniciaron así su transformación en recurso hídrico, a fin de responder a la presión por el agua de los habitantes urbanos limeños, de las empresas industriales, energéticas y de los agricultores de las cuencas medias y bajas. Es así como, por decisión del Estado, se construyó un sistema de riego, donde la laguna Chuchún se convirtió en una represa⁷³, y el acueducto a cielo abierto trasladará el agua, a lo largo del tramo vial (ESCA, 2012).

“La Ley de Aguas de 1969, principalmente enfocada a encarar el problema del agua en la agricultura, dejó en el limbo la situación de las cabeceras de cuenca y zonas productoras de agua donde están las fuentes y se desarrollan actividades de ganadería. Tampoco menciona los derechos consuetudinarios de los comuneros, ni el derecho de los grupos campesinos a su acceso, manejo y control”. (Varas, 2016: 20)

Con esta norma el Estado asumió el control del recurso hídrico y estableció la propiedad exclusiva sobre las aguas, tanto superficiales como subterráneas. Fue al amparo de esta legislación que la empresa privada y organismos gubernamentales realizaron estudios sobre la potencialidad de los recursos hídricos en esta región, con el objeto de abastecer a las zonas agrícolas, industriales y urbanas costañas.

El sistema hidráulico construido y reconstruido por el Estado, está sustentado en una nueva institucionalidad⁷⁴ y en la burocracia esta-

⁷³ Presa, embalse, inaugurada en 1938. En los últimos cinco años (2010 a 2015) se ha ampliado a 9000,000 m² con un financiamiento de 15 000 000 de dólares por parte del Gobierno Regional Lima-provincias (Entrevista a funcionario del Gobierno Regional de Lima-provincias).

⁷⁴ Cuarenta años después, en marzo del 2009, se promulgó la Ley de Recursos Hídricos

tal creada para su desarrollo, lo que ha llevado a que nuevos actores se apropien de los recursos hídricos, que se encuentra bajo operación de mantenimiento de la Junta de Usuarios, que agrupa a su vez, a quince comisiones de regantes de la región Callao y Yangas.

Los personeros responsables de la administración de la Autoridad Local de Aguas (ATDR) reconocen que en la parte alta de la cuenca las organizaciones de regantes no son reconocidas ni legalizadas. Hasta este momento se rigen por sus usos y costumbres, no aportan al financiamiento. *“Se les está informando a la población que las tierras son suyas, pero, que el agua es del Estado”* (Entrevista Ing. Elmer de la Cruz, administrador de ATDR, Huaral, febrero del 2012).

De esta manera se ha ido debilitando el poder de los cullhuayinos en el manejo del agua, despojando a la comunidad de sus ámbitos sagrados, originando un conflicto soterrado entre los modelos de manejo y uso del agua. Entretanto, los comuneros, continúan utilizando las acequias antiguas del pequeño sistema de riego de Huaipa de la comunidad, porque los funcionarios no la integraron al moderno sistema de riego.

El manejo de las lagunas por el Estado deja en manos de éste su gestión. Sin embargo, en Cullhuay la resistencia a la normatividad estatal en el manejo del agua se manifiesta en: la persistencia de las formas locales tradicionales de riego, en no pagar la tarifa de agua, no asistir a las reuniones convocadas por los funcionarios de diferente rango de la ANA o el Gobierno Regional.

En este contexto han surgido nuevos significados en torno al manejo de las fuentes, pues la ampliación de la represa les representa posibilidades de fuentes de trabajo remunerado. Por ejemplo, en las negociaciones con los ingenieros encargados de construir la represa, estos se quejan de la mano de obra local, que no posee las capacidades para los trabajos requere-

Nº 29338, si bien esta ley reconoció los derechos de las comunidades campesinas a las fuentes de agua, ya manejarlas de acuerdo a sus usos y costumbres, sin embargo establece muchas condiciones para su manejo y la obligatoriedad de contar con licencia de uso de agua si se quiere usar productivamente. Varas, (2016).

ridos, además que faltan frecuentemente por las fiestas. Y los habitantes sienten que tienen los derechos porque el agua sale de sus territorios.

Los comuneros sienten que la laguna, el agua de los manantiales, del río son parte de ellos y eso les da el derecho de emplazar a la empresa que construye la presa, fije una cuota los contratarlos como obreros. Estas exigencias finalmente son aceptadas por la empresa, pero tienen problemas de disciplina laboral pues los comuneros no tienen la cultura del obrero capitalista y dan prioridad a realizar las labores que las crías de sus ganados exigen y a participar en las fiestas comunales.

4.2. El Estado neoliberal

A partir de la década de los noventa, los gobernantes de turno en el Perú, dictarán medidas para modificar la protección estatal a las comunidades campesinas y nativas. Es desde el gobierno de Fujimori, que se profundiza en el proceso de desvalorización de lo comunitario en el Perú, que coincide con el auge de las políticas neoliberales en los años '90 y la puesta en práctica de los acuerdos de Washington. Es así cómo el gobierno fujimorista terminó con 60 años de protección de las tierras comunales por parte del Estado, puesto que la nueva Constitución de 1993, vigente hasta el día de hoy, elimina el carácter inalienable e inembargable de las tierras comunales y sólo deja lo de imprescriptible. Este reconocimiento es meramente nominal y en la práctica debilita el poder de las comunidades en la gestión colectiva sobre los recursos naturales de sus territorios. "Por sí mismas, las autonomías meramente administrativas, sean regionales o municipales, pero desprovistas o debilitadas respecto a soberanía de los recursos naturales, pueden ser una eficaz vía para consolidar al Estado en los territorios indígenas, desentenderse de obligaciones y desregular el acceso a los recursos estratégicos" (Toledo, 2004: 88).

En julio de 1995 el presidente Fujimori llevó a cabo una serie de modificaciones de la legislación comunal, como la ley 26505 o Ley de Tierras, que cancela el papel tutelar que tenía el Estado sobre las comunidades campesinas. La ley 26845, específica para la titulación de tierras en

las comunidades de la costa, obliga a los comuneros a parcelar sus tierras, de esta manera se busca expandir el mercado de tierras y se cuestiona la autonomía comunal (Laos y Valera, 1998: 7). Se consolidan los derechos estatales sobre el subsuelo, los recursos hídricos, etc. En Cullhuay se ha concedido a una empresa minera no metálica, Cementos Lima, las laderas situadas a un costado del pueblo y despojado a la comunidad de sus derechos a las lagunas.

A partir de este momento se inicia un proceso de titulación de tierras de las comunidades y se incentivan los procesos de quiebre de la propiedad colectiva, fomentándose la propiedad individual sobre las tierras, lo que facilita el acceso a éstas por las empresas extractivas. En Cullhuay, por ejemplo, se comienzan a vender las zonas aledañas al río para crianza de truchas a los no comuneros.

Durante el gobierno de Alan García (2006-2011), se intensifica el modelo de desarrollo neoliberal. Para este presidente de la República las tierras bajo control comunal están vacías. Así se constata cómo la clase política continúa invisibilizando a los que ocupan esos territorios y dependen de sus recursos para sus estrategias de vida. Los actores locales son subestimados *“(...) estos actores no tienen ninguna capacidad de razonamiento y son siempre engañados fácilmente e incitados a protestar contra todo”* (García, 2007a). De ahí que para “protegerlos” de la manipulación de intelectuales y agitadores el Estado debe ser el que decida sobre tierras y recursos en beneficio de todos los peruanos.

Este gobernante explicita su concepción ideológica publicando tres polémicos artículos⁷⁵, donde propugna que, la “única” vía para impulsar el desarrollo del país es la de incentivar la gran y mediana propiedad de la tierra y la explotación de los recursos naturales a través de la propiedad privada y la inversión de los grandes capitales. Esta propuesta se iría materializando en la práctica, a través de un conjunto de proyectos legis-

⁷⁵ “El perro del hortelano”; “Receta para acabar con el perro del hortelano” y “El perro del hortelano contra el pobre” (*El Comercio*: 28 oct 2007, 25 nov 2007 y 2 mar 2008, respectivamente).

lativos promulgados en el 2007⁷⁶, con los que buscan superar los escollos al gran capital para que incursione en los territorios comunales, tanto de campesinos como de nativos de la Amazonía.

Frente a esta situación de desarrollo intensivo de las políticas extractivas capitalistas en los territorios comunales, por el momento, es el Convenio OIT 169 “(...) una de las pocas salvaguardas de que disponen hoy los pueblos indígenas en materia de biodiversidad, así como de recursos naturales del subsuelo, es el ‘consentimiento previo e informado’, que algunos autores asemejan a un derecho a veto y una aproximación a un modo de soberanía sobre los recursos naturales” (Toledo, 2004). En el Perú se promulgó la Ley de Consulta Previa, sin embargo, la regulación de este derecho de consentimiento previo se viene postergando y creando incertidumbre e imprecisión acerca de las comunidades que serían reconocidas como tales y a las que se les consultarían sobre la intervención y uso de los recursos en sus territorios.

4.3. Nuevas instituciones y actores en el territorio comunal

Últimamente, durante nuestro trabajo de campo en territorio cullhuayino observamos la presencia significativa de instituciones estatales y privadas. Renovados protagonistas son la Municipalidad Distrital de Huaros, el Gobierno Regional de Lima-provincias, las Unidades de Gestión Educativa y de Salud. Entre las privadas, la empresa Cementos Lima y el consorcio OAS. También es protagonista el “Gobernador”, dependiente del Ministerio del Interior.

En la década del ‘80 del siglo pasado, los municipios locales, entre ellos el distrital de Huaros, pasaron a ser elegidos por los vecinos, en elecciones libres y democráticas. El respaldo que da el Estado a los municipios locales los convierte en sus únicos interlocutores, excluyendo a la organización comunal.

⁷⁶ Como resultado, nos encontramos que los bienes comunes han pasado a ser considerados bienes públicos, que son gestionados por instancias supralocales.

La Municipalidad, como gobierno local, ejecuta los programas de agua y desagüe, electricidad, asfaltado de calles y veredas. Sus acciones en la comunidad han facilitado el ingreso de nuevas tecnologías de información y comunicación (telefonía y cable). Así, se ha construido una caseta de telefonía para que las personas puedan comunicarse con sus parientes en la capital de la república⁷⁷. A su vez, se ha contratado cable para que las familias como acceso a canales de Lima (menos el canal del Estado) y de otros países.

Los cambios de hábitos, la incorporación de productos industrializados, ha llevado a que el manejo de los residuos sólidos sea un problema. El municipio se comprometió a instalar un contenedor, pero lo dejó a medio hacer, así que la basura contamina el río donde la población consume el agua, lava la ropa, los animales beben, etc.⁷⁸

A comienzos de la década del '80, se inicia el proceso de descentralización del Estado a nivel regional. La Constitución peruana de 1979 sentó las bases para la creación de regiones autónomas. La Ley de Bases de la Regionalización se promulga durante el primer gobierno de Alan García (1985-1990), pero durante el gobierno de Alberto Fujimori (1990-2001) el proceso se paralizó y crearon los Consejos Transitorios de Administración Regional (CTAR), a los que se les dio ámbito departamental, sin dejar claramente establecidos los límites administrativos entre los departamentos. Durante el gobierno de Alejandro Toledo (2001-2006) se reactivó el proceso de regionalización al promulgarse la Ley Orgánica de Gobiernos Regionales. Es decir, se crearon gobiernos regionales sobre el territorio de los departamentos. En el departamento de Lima se creó la Región Lima-provincias, constituida por las provincias de este departamento. De ahí que la Comunidad de Cullhuay, como parte de la provincia de Canta, quedó circunscrita políticamente a esta región y el sistema de

⁷⁷ Esta a cargo de una comunera, hay una lista de ellas que rotan mensualmente. Tienen un número comunitario, uno llama y le comunican a la persona para que este a la hora señalada.

⁷⁸ En nuestra última visita, el consorcio vial, se ocuparía de construirlo, porque la carretera pasara por encima.

riego del Chillón, basado en la represa de Chuchún, pasó a estar bajo su responsabilidad.

4.4 Cambios socioculturales

En el proceso histórico de los últimos 90 años se produjeron a nivel interno cambios socioculturales que influyeron en las transformaciones de la comunidad, dos son las esenciales: el surgimiento del mito de la educación y la masiva movilización territorial de sus habitantes.

La educación en la comunidad de Cullhuay

Como en casi todas las comunidades campesinas de Perú éstas apuestan por la educación, porque sienten que es el camino para romper con los círculos viciosos de la pobreza y la discriminación en la que viven⁷⁹ (Montoya, 1980; De gregorí, 1990, 1991; Ansión, 1993). Es así como la búsqueda de la alfabetización, el aprendizaje del castellano, la culminación de la escuela primaria y del colegio secundario y, en lo posible, seguir estudios universitarios fue uno de los objetivos que las familias se propusieron para sus hijos en el siglo pasado y aun, con más fuerza, en este siglo. Eso significó un esfuerzo personal y familiar, muy fuerte.

En la década del cincuenta del siglo pasado, los miembros de la comunidad, construyen en la plaza del pueblo, en base a faenas comunales, la escuela primaria, que era privada ya que ellos pagaban a los docentes. Sólo algunas familias con mayores ingresos migran con sus hijos a centros

⁷⁹ “El llamado “mito de la educación” formó parte de un imaginario mucho más amplio que movilizó a grandes sectores campesinos andinos: el mito del progreso, que traía su propia simbología y que tuvo la capacidad de modificar totalmente la faz de nuestro país. Este mito, en sus vertientes más tradicionales (ascender dentro de una jerarquía ya dada) y progresistas (modificar el entorno social o abrir nuevos espacios, colectivos o individuales) se hizo fuerza material en la práctica de miles y miles de personas, y se hizo tejido social y “sociedad” en lo que estas personas fueron construyendo a lo largo de más de tres décadas” (Ansión, 1993: 28).

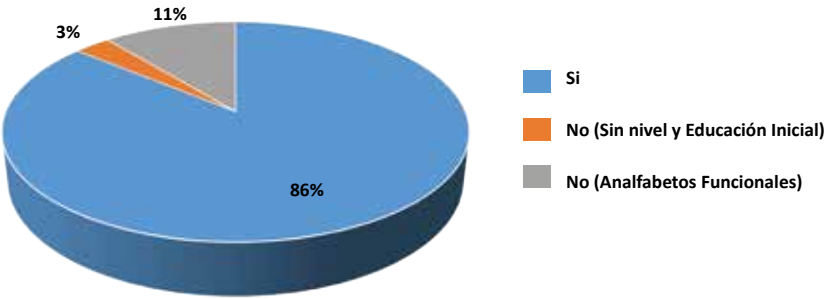
urbanos donde había escuelas y colegios prestigiosos, logrando que concluyan estudios universitarios; otros, con menores posibilidades, hacen un esfuerzo y los llevan a Canta a terminar la secundaria. Los de menores recursos familiares migraran a Lima para adquirir un nivel educativo superior, a costa de laborar en múltiples oficios, como comerciantes ambulantes, empleadas domésticas, etc., hoy tienen profesiones y oficios que les han permitido incorporarse a las dinámicas urbanas; en otros casos no pudieron culminar los estudios, y se convirtieron en obreros, comerciantes, empleados, etc.

Posteriormente, en 1992, se construye el local del colegio secundario (técnico agropecuario) llamado *Héroes de Sangrar*, con apoyo del Gobierno Regional y la SAIS Pachacútec, donde estudiaban los hijos de los habitantes de Cullhuay y los de las poblaciones próximas. Por eso llegaron a tener 120 de estudiantes. En la comunidad funciona una escuela de educación inicial, primaria y secundaria. La educación es pública y gratuita. Los niños de inicial y primaria reciben un refrigerio proveniente de los programas sociales *Kaliwarma* del Estado.

La enseñanza está basada en los programas de educación nacional. Desde hace 15 años, el número de alumnos se ha reducido enormemente. En el colegio secundario hay 23 alumnos, en el primario 20 y en inicial 20, a cargo de un plantel docente de 20 profesores. Esto es atribuido a la migración hacia Lima, la reducción de la natalidad y la desvalorización en la calidad de educación en el colegio y la crisis educativa a nivel nacional.

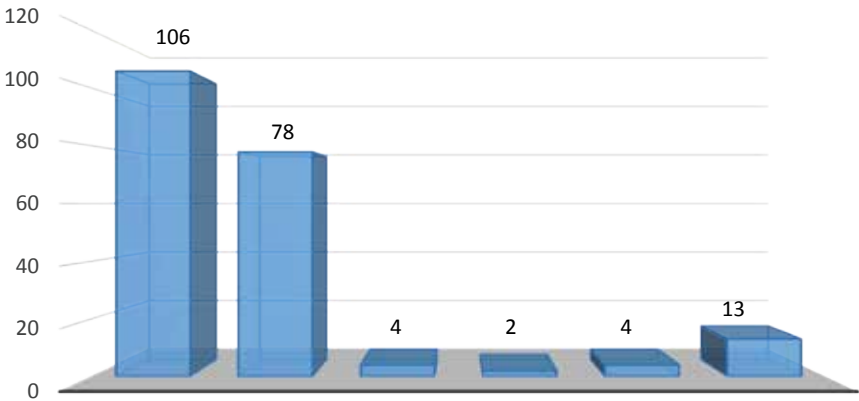
Esta lucha por acceder a la educación ha dado sus resultados. En la actualidad el 86 % de los habitantes de la comunidad saben leer y escribir, como lo vemos en la siguiente figura.

Figura 3. CULLHUAY. PORCENTAJE DE POBLACIÓN QUE SABE LEER Y ESCRIBIR



Fuente: INEI, Censo de Población y Vivienda 2008.Elaboración propia.

CULLHUAY
Figura 4. NIVEL DE ESCOLARIDAD DE LA POBLACIÓN



Fuente: INEI, Censo de Población y Vivienda 2008.Elaboración propia.

Son escasos los habitantes con educación postsecundaria, los que la adquirieron trabajan fuera de la comunidad, y aquellos que están en la comunidad son los funcionarios del Estado (docentes, médicos, empleados del municipio).

La escuela, como institución central en el proceso de aculturación de estas poblaciones, ha influido de una forma decisiva en la expansión del castellano.

Quedan sólo los testimonios de que en tiempos anteriores el idioma era el quechua, como es en la toponimia del espacio, donde las montañas, los nevados, los cerros, las lagunas, las cascadas, algunos parajes conservan sus nombres quechuas como son los nevados *Rajuntay*, *Mishipinahui*, *Tumso*, *Chungar*, *Chonta*, *Tuyun*, *Paccha*, *jitpai*, *Agucocha* o la laguna *Chuchún*, la cascada de *Pomora*. Así como también continúa la fauna y la flora nativa con sus denominaciones en quechua. Durante el proceso de la colonización española se castellanizan los nombres por ejemplo, el nombre del nevado y la Cordillera de La Viuda, Alcoy, La Corte, o los que tienen nombres mixtos, fruto del sincretismo cultural, como algunas lagunas que han combinado denominativos hispanos con términos quechuas, como es la laguna Azulcocha, Leoncocha⁸⁰. El proceso progresivo de castellanización de la población ha estado ligado a la enseñanza en la escuela, la participación de los jóvenes en el servicio militar y los procesos de migración a la capital de la República.

La masiva migración de la población

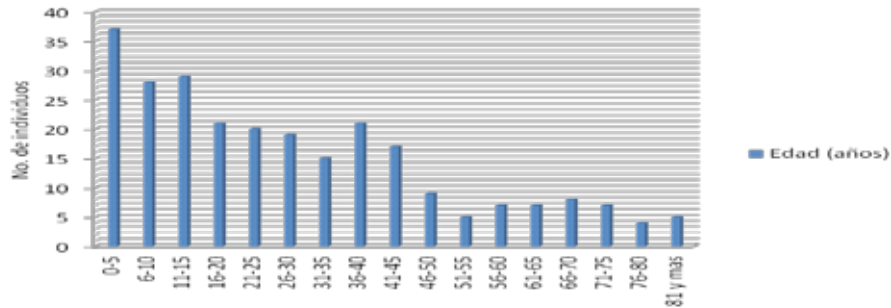
A partir de la quinta década del siglo pasado, la población de Cullhuay emprendió una masiva movilidad geográfica hacia centros urbanos, sobre todo Lima, así como también a Cerro de Pasco, Huancayo, centros mineros y Canta.

La disminución de la población en las últimas décadas es notable, como se puede apreciar a través de la información censal. Según el IX censo en el año 2002 el número de habitantes en Cullhuay era de 680⁸¹, lo que se traduce en la reducción en seis años de dos tercios de la población y una tasa de crecimiento negativo. En el último censo (2008) la población de Cullhuay era de 264. En cuanto a cantidad, los hombres y mujeres están distribuidos de manera similar (132 hombres y 132 mujeres). Esta información nos muestra que tiene casi la misma población que hace 131 años: en 1877 contaba con 220 habitantes.

⁸⁰ *Cocha* es un término quechua que significa laguna.

⁸¹ INEI, Censo de Población y Vivienda de 2008.

Figura 5. POBLACIÓN DE CULLHUAY POR EDADES



Fuente: Elaboración a partir de información del INEI, Censo de Población y Vivienda 2008

En la figura anterior podemos observar que la mayoría de la población en la comunidad es predominantemente de niños y adolescentes en edad escolar, los adultos van disminuyendo hasta llegar a un promedio de 5 a 10 personas a partir de los 50 años. Esta es la generación que se fue a estudiar a Lima y no retornó a la comunidad. La población se incrementa ligeramente a partir de los 66 años, con los retornantes.

CAPÍTULO 5. LO COMUNAL EN LA CABECERA DEL RÍO CHILLÓN

Como las demás poblaciones que rodean la cordillera de La Viuda y riberas del río Chillón, las familias de Cullhuay tienen como organización predominante la comunidad campesina. Sus miembros continúan construyendo complejas redes basadas en relaciones de reciprocidad, cooperación e interacción. Reproducen así su vida social, productiva y simbólica en forma comunal. Se ha organizado en sistemas de gestión colectiva, dotada de una institucionalidad que permite continuar con sus prácticas productivas, ligadas a la subsistencia y mercado. La comunidad no sólo está referida al conjunto de relaciones sociales entre sus miembros, sino también las relaciones estrechas con el entorno.

A muchos comuneros, cuando les pregunta ¿qué significa la comunidad?, siempre responden “un sentimiento”:

“Se vuelve donde nació, porque se quiere ese lugar. Es una parte de nosotros” (Sra Miranda, Cullhuay, septiembre 2014).

“Quiero a Cullhuay, porque nací allí y allí transcurrió mi infancia” (Juan, comunero cullhuayino, 10 de octubre del 2014).

5.1. Aspectos institucionales: el gobierno comunal

Las familias que constituyen lo comunal se encuentran organizadas y cuentan con acuerdos para la posesión, tenencia y el uso de estos bienes comunes. Estos acuerdos están instituidos por un conjunto de reglas consuetudinarias⁸². Se rigen por las costumbres locales a las que suman las normas del Estado nacional, desde la década del '20 del

⁸² Es con la constitución peruana de 1933 que se reconoce dentro del sistema legal formal el derecho de las comunidades indígenas, denominadas así en ese momento, a continuar con sus instituciones de propiedad común y sus sistemas de propiedad comunales que en la práctica respaldaban la gestión de los recursos en sus territorios. También tienen un Estatuto reconocido y registrado en los organismos del Estado.

siglo pasado. Así ambas coexisten⁸³. Los comuneros de Cullhuay han ido adaptando y adoptando, mestizando, ambas normatividades, de acuerdo a cada situación específica. Es en la práctica cotidiana que van abordando las tensiones que cruzan todas las dinámicas comunales, como es en la toma de decisiones sobre la posesión y tenencia de tierras, los pastizales, los topes y tiempos para su uso; asimismo, los controles para su cumplimiento, las sanciones y exigencias de trabajo o de recursos por parte de los que tienen vinculación con los mismos (Ver Meizen y Pradhan, 2006; Subirats, 2013). Las dinámicas cotidianas comunales acarrearán consigo una serie de situaciones, intereses, expectativas que articulan a los miembros de la comunidad entre sí, y con otros comuneros, con otros territorios y racionalidades. En esa complejidad, la organización comunal es la responsable de encontrar consensos para el manejo y uso de los bienes comunes.

La organización comunal, se rige por la ley de Comunidades Campesinas que otorga la propiedad comunal de la tierra y confiere la capacidad de definir el uso de ella (Gamarra, 2010).

Las autoridades comunales y el modo asambleario son instancias que manejan la compleja organización comunal y resuelven la problemática cotidiana y de mediano plazo.⁸⁴

El máximo nivel de gobierno comunal es la Asamblea Comunal, conformada por los comuneros activos. Según lo establecido en su estatuto esta Asamblea debe reunirse tres veces al año, los primeros domingos de enero, julio y diciembre.

La Asamblea Extraordinaria se realiza de acuerdo a la costumbre los primeros domingos de cada mes –cuando la convoca su presidente–, para debatir y tomar acuerdos sobre: la administración y los problemas que se presentan en la comunidad como: recursos, fiestas, multas, acuer-

⁸³ Ver capítulo anterior

⁸⁴ Ver Estatuto Comunal, del 2004, en su capítulo I, de la Asamblea Comunal y de Directiva, arts. 71 al 81.

dos y relaciones con otras comunidades, gobierno municipal, regional, nacional y empresas públicas y privadas.

En otro nivel las autoridades comunales conforman la Junta Directiva Comunal (JDC) y el “Apoderado”. Esta organización social es resultado del encuentro entre las formas tradicionales de organización, basadas en la costumbre, y los procesos de cambio impulsados por la ley Reforma Agraria, que introduce tanto la modalidad de Directiva como las elecciones “democráticas” para elegirla. *“Antes no habían presidentes, eso vienen luego de la reforma agraria. Antes se llamaban apoderados.”* (Felipe, Cullhuay, mayo del 2013.)

En la actualidad, la JDC es elegida cada dos años, entre los comuneros activos calificados, por votación universal. El gobierno comunal se encargó de administrar todos los recursos y propiedades de la comunidad. Representa también a las familias comuneras y se encarga de las relaciones con instituciones y organismos del Estado en sus diferentes niveles, así como de otras comunidades, empresas y ONG. También, la presidencia se ocupa de resolver los trámites respecto a los límites de la comunidad, sus títulos, depositar a la SUNARP: las actas electorales, el padrón de comuneros, los reglamentos, etc.

Un rol importante de la JDC es la defensa del territorio comunal. Este aspecto, en el periodo pre y durante el proceso de la reforma agraria, fue muy importante, porque tuvieron que enfrentar las adjudicaciones de las tierras comunales por los hacendados. En la actualidad el Estado legisla la propiedad pública de los recursos naturales: agua, recursos mineralógicos del subsuelo, etc. Ya no tienen al frente a los hacendados u otras comunidades, sino al Estado, el municipio, el gobierno regional y/o las empresas que aspiran a gestionar los recursos naturales de los espacios comunales. A nivel interno comunal existe otra instancia de gobierno comunal⁸⁵, es la del Síndico “Apoderado”⁸⁶ y sus ayudantes: el alcalde de campo y dos al-

⁸⁵ En el Estatuto comunal se establece sus funciones y responsabilidades en el capítulo pertinente (véase artículos 105 al 108).

⁸⁶ Este nivel de gobernanza tiene otras denominaciones en las comunidades.

guaciles y regidores. Ellos son los encargados de vigilar el cumplimiento de las normas y acuerdos comunales, manejo de la caja chica, lleva el conteo de los participantes en las faenas, cobra los pagos realizados por el uso de los pastos por cabeza de ganado, cobra las multas, coordina con los que cuidan el ganado comunal, vigila que se cumpla con la rotación de *moyas* y cultivos entre las familias comuneras. También se encarga de la herranza del ganado, de la Virgen de las Mercedes, contrata al “torero” para la corrida de toros durante la fiesta de la Virgen, realiza obras pequeñas, consultas permanentes a la comunidad y dar cuentas de los fondos administrados a la Asamblea Comunal. Este es elegido, por un año, entre los comuneros activos y asistentes a la faena de limpia del cementerio cada 15 de diciembre.

5.1.1. Los comuneros

En la organización comunal existen un conjunto de reglas consuetudinarias y algunas formales⁸⁷, introducidas por el Estado. A partir de estas normas se estipula el conjunto de requisitos que deben cumplir los miembros de la comunidad, los procedimientos y las condiciones para mantener, transferir o perder, esa condición.

En la comunidad de Cullhuay sus miembros se diferencian por categorías prescritas. Estas son: comuneros activos habilitados, los comuneros pasivos y los comuneros no calificados, pero aspirantes.

Comuneros activos habilitados

Para ser reconocido como comunero activo habilitado y estar registrado en el padrón de comuneros, se tiene que pasar una serie de obligaciones comunales. Los requisitos son:

En primer lugar, los comuneros preferentemente son varones mayores de edad, nacidos en la comunidad o descendientes de familias cullhuayinas dedicadas a la actividad agropecuaria. Sus hijos (residan o no en la comunidad), heredan este derecho. Las mujeres, desde la épo-

⁸⁷ En el Estatuto comunal, en el Título II De los comuneros, art. 7al 28 se establecen los requisitos, derechos, obligaciones y sanciones.

ca colonial, no son comuneras activas, pueden adquirir y asumir este rol –derechos y obligaciones– si se quedan viudas, son madres solteras, o su marido pasó a ser comunero pasivo por incapacidad. En el momento en que realizamos la investigación había seis mujeres aceptadas como comuneras activas. Ninguna mujer ocupa un cargo en la Mesa Directiva. Veamos algunos ejemplos: Julián, fue el último hijo de cinco hermanos, su padre murió cuando él tenía tres meses. Su madre se convirtió en comunera, por viudez. Luego cuando su madre muere él pasa a ser comunero. Para formalizar su inscripción presenta una solicitud (Conversación con Julián, comunero cullhuayino, 10 de octubre del 2014).

La Sra. Rosaura es comunera después de presentar una solicitud demostrando que su marido, que era el comunero, estaba inhabilitado por discapacidad auditiva.

En segundo lugar, cumplir con los cargos político-administrativos y religiosos. Eso significa cooperar con la comunidad asumiendo diversos cargos en la administración de la institución, dedicando tiempo y dinero, así como pasar, por lo menos dos veces, por las mayordomías en celebraciones religiosas (de los patronos de la comunidad San Felipe, la Virgen de las Mercedes) y otras festividades.

En tercer lugar para ser comunero es necesario trabajar, y participar en faenas comunales, para tener derecho a sembrar en las *moyas*. Las faenas⁸⁸ son trabajos cooperativos programados y aceptados consensualmente por los comuneros en su asamblea anual o mensual, que realizan en conjunto las diferentes familias. Los trabajos son realizados para construir y mantener la infraestructura comunal como los *warkes* (andenes), limpiar los caminos, construcción o mantenimiento del colegio, de la posta sanitaria, limpieza del cementerio, etc.

⁸⁸ “Por cooperación, entendemos el trabajo conjunto de las diferentes unidades domésticas. El trabajo conjunto es regulado a través de instituciones o de las relaciones sociales. Estas últimas se caracterizan por los lazos personales entre las personas que cooperan, unas con otras. Por eso caben dentro de este concepto las faenas, las diferentes formas de intercambio de trabajo e incluso de trabajo asalariado tal como este se da en Quinchés” (Mossbrucker, 1990: 20).

Las principales obras que existen en la comunidad fueron realizadas en base a faenas comunales, así es como, en el siglo pasado, se construyó la carretera que va a Huallay, la escuela primaria, el colegio secundario, la posta sanitaria, la iglesia, la casa comunal, el coso taurino, etc.

“La gente era muy unida, mi madre iba en faenas a poner linderos, a poner hitos de la comunidad” (Conversación con Julián, comunero Cullhuayino, 10 de octubre del 2014).

Estas faenas son obligatorias para los comuneros activos, si no asisten deberán pagar una multa. Las principales están señalizadas en el calendario anual: la del 14 de junio, en el que se realiza un ritual para mantener operativo un pequeño sistema de riego y limpiar la acequia y la del 15 de diciembre, en la que participan en la limpieza del cementerio, momento en el que se elige al apoderado. Estas faenas son las que tienen más poder de convocatoria.

“El 15 de septiembre de cada año se lleva a cabo la faena comunal, donde tienen la obligación de participar todos los comuneros. Allí se designan los mayordomías para cada uno de los patronos del Pueblo: San Felipe, la Virgen de Las Mercedes, la Virgen del Rosario y se designan las moyas que se pondrán en producción ese año” (Conversación con un comunero, 1° de octubre 2014).

Como vemos, estas formas de trabajo colectivo para mantener las infraestructuras comunales son realmente importantes en la reproducción de las prácticas comunales (Ver entre otros a Mossbrucker, 1990; Mayer y Alberti, 1976; Diez, 2007; Guillet, 1995; Gelles, 1984).

En la actualidad las faenas comunales en Cullhuay –como en otras comunidades–, se están perdiendo, o su cumplimiento se va relajando. Esto es debido, entre otras razones, a la migración masiva, lo que implica que una buena parte de los comuneros no vivan en la comunidad o no puedan estar en las fechas indicadas. En estos casos recurren a un miembro de su familia, amigo, compadre o a alguien a quien le pagan un jornal para que los reemplace. Esta alternativa, sin embargo, cada vez es más complicada. Apenas hay mano de obra disponible ya que en este

momento existe abundante demanda de trabajo asalariado por parte de la empresa que amplía la carretera y contrata a peones por salarios imposibles de pagar. En otros casos, los jóvenes prefieren emplearse en la construcción de la represa, o irse a trabajar a Canta, Obrajillo o Lima.

En cuarto lugar, los comuneros deben estar presentes en las asambleas comunales, tanto en las ordinarias como en las extraordinarias. De esta manera se mantiene el carácter participativo de todos los miembros de la comunidad.

Los comuneros pasivos

Fueron comuneros activos calificados, sirvieron a la comunidad, y por edad –mayor de 70 años o discapacidad–, pasan a esta condición, no pierden sus derechos, pero si dejan de tener la obligación de realizar faenas y pasar cargos.

En el 2015 eran 86⁸⁹ los comuneros activos calificados y aproximadamente 20 los pasivos.

Hay otros a los que llaman “comuneros no calificados”, que son los aspirantes a pasar al primer grupo luego de cumplir determinados requisitos. Aquellos aspirantes, que no han nacido en la comunidad, pero se encuentran “integrados” o “asimilados” a ella (art.7), es decir, han formado pareja estable con una descendiente de un comunero, pueden ser comuneros activos, lo que significa que son las mujeres las que al entablar relaciones de pareja con un forastero le dan la oportunidad de llegar a ser comunero activo. Además, deben residir en la comunidad por un tiempo mínimo de cinco años:

“También alguien que se casa con un comunero originario puede aspirar y ser comunero” “Los Capcha, que eran huanuqueños, luego de varias generaciones hoy son comuneros” (Juan, comunero de Cullhuay, septiembre 2013).

⁸⁹ Información obtenida del Libro del padrón de Comuneros, registrado en la SUNARP, en el año 2014.

Diferenciación al interior de la comunidad

Generalmente desde fuera de la comunidad andina y desde algunos medios intelectuales se la considera como una realidad integrada por un grupo de iguales solidarios. Sin embargo, nada más lejano a complejos y diversos modos en las que sus miembros continúan construyéndola. No todos los que viven en el espacio comunal son comuneros. En el pueblo viven personas y familias que no tienen el estatus de comuneros activos calificados, y que se encuentra además diferenciados por razones de género (desiguales derechos de hombres y mujeres), pero también por: razones económicas, actividad laboral, nivel educativo, lugar de residencia, etc.

Hay quienes tienen acceso a las tierras comunales- sin ser comunero activo o pasivo- porque las autoridades y los miembros de la comunidad por solidaridad, les permite acceder a ellas ya sea porque son jóvenes que han formado familia, las viudas o madres solteras que son miembros de una familia comunera, o porque se tienen “relaciones de pastor” con un comunero activo.

“No soy comunera, porque no tengo bienes, intereses (ganado). Mi familia fue comunera e incluso mi esposo fue comunero. Pero no solicito ser comunera porque no tengo bienes para afrontar las obligaciones de pasar cargos religiosos, que son impuestos. Son comuneros aquellos que tienen intereses, porque o por ser comuneros tienen derechos y obligaciones, y se benefician del usufructo de los bienes comunales” (Comunera viuda, Cullhuay, agosto 2014).

“Ellos no tienen ganado, ni cultivos, les ponen muchas obligaciones para serlo” (Hermana Josefa, octubre del 2014).

Actualmente hay un nuevo elemento de diferenciación interna relacionado con el lugar de residencia: aquellos que viven en los espacios tradicionales y los “residentes”⁹⁰. Estos últimos no pueden ser comuneros según el reglamento de la comunidad elaborado en el año 2004. Sin em-

⁹⁰ Son comuneros activos y pasivos que viven fuera, pero que siguen manteniendo los derechos al uso de los bienes comunes.

bargo, en la actualidad, un grupo mayoritario de comuneros calificados no viven en los espacios comunales, aunque mantienen su estatus de comuneros, incluso son nombrados presidentes de la comunidad y siguen teniendo derechos de acceso a zonas de pastoreo para sus hatos privados de ganado.

También son parte del actual modo de vivir la comunidad los pastores, quienes, como veremos posteriormente, son fundamentales para reproducir la actividad productiva de la ganadería, sobre todo para aquellas familias comuneras “residentes”.

5.2. Los bienes colectivos y las prácticas de construcción comunal

El Estado reconoce como propiedad de la comunidad de Cullhuay, 19 580 ha⁹¹, en la cabecera del río Chillón, distribuidas en ambas riberas. La mayor parte son tierras de pastos y eriazas. Las tierras para cultivos son sólo aproximadamente el 5% del total.

Sólo las familias comuneras calificadas tienen la titularidad de la propiedad colectiva de un conjunto de recursos: materiales (recursos bióticos y abióticos: agua, suelos, pastos, ganado silvestre y domesticado, etc.), infraestructura productiva, educativa.

Si bien la tierra es el principal bien comunal, también la comunidad cuenta con el hato de ganado vacuno, conformado por unas 170 cabezas⁹², propiedad de la patrona de la comunidad, la Virgen de las Mercedes.

Respecto a los recursos hídricos, antes comunitarios: las lagunas, el río, los bofedales, cataratas, hoy son asumidos como propiedad del Estado.

⁹¹ Estatuto de la Comunidad de Cullhuay, año 2004.

⁹² Según informaron algunos comuneros, en el último rodeo sólo se contabilizaron 70.

Otros bienes comunales como la fauna silvestre: las vicuñas⁹³, el Estado promovió en las comunidades —que tenían en sus territorios estos especímenes— la formación de agrupaciones entre sus miembros para su protección y conservación, de tal manera que se beneficiasen de la venta de la fibra, fruto de las esquilas anuales. En Cullhuay, se formó un grupo, al cual las autoridades gubernamentales entregaron una camioneta y otros implementos. En el primer año fue exitoso, pero en el segundo cazadores furtivos exterminaron las manadas, que compartían sus espacios territoriales con los cullhuayinos. Ante esta situación, el grupo terminó desintegrándose.

Hay quienes son posesionarios de parcelas privadas y además hacen uso de las tierras de la comunidad. De esta manera coexisten formas de posesión y propiedad familiar y comunal de la tierra y los ganados (Golte y De la Cadena, 1983; Mossbrucker 1990). Este régimen mixto de uso de las tierras está expresamente consignado en el art. 37 del Estatuto de la comunidad del 2004, que señala:

“La comunidad reconoce y garantiza los derechos de posesión, usufructo y conducción familiar de los corrales con riego y chacras de los comuneros, en calidad de propiedad⁹⁴, igualmente reconoce el aprovechamiento en común de las áreas de pastos naturales, conforme al régimen establecido en la Ley de Comunidades Campesinas”.

En el art. 40, referido de la tenencia y uso de la tierra, se reitera:

“La comunidad reconoce el régimen mixto del uso de sus tierras:

- a) La forma familiar, que se da a través de la posesión, conducción y usufructo de parcelas familiares de cultivo reconociendo su pro-*

⁹³ La vicuña (*Vicugna vicugna*), —del quechua *wik’uña*— es un camélido silvestre, cuya fibra tiene una alta cotización en el mercado internacional

⁹⁴ En este artículo hay una serie de contradicciones como este que reconoce “en posesión”, pero también en “propiedad” de la tierra.

piedad, y el de pastoreo de ganado, de propiedad del comunero en pastos naturales, de la comunidad”.

- b) *La forma comunal, se da con la siembra de pastos cultivados o el corral permanente de la vicuña”.*

En Cullhuay estos modos de propiedad, posesión y usufructo familiar y comunal de la tierra, aparentemente contradictorios, se complementan. Es así como en las estancias de las alturas viven familias criadoras de ganado. Quienes tienen la tenencia de estas tierras de pastizales comunales, generación tras generación. Incluso hay familias o más bien comuneros que ya no viven en los espacios de arriba, pero han dejado a sus parientes (hijos, hermanos que no tienen calificación de comuneros viviendo en estas estancias, que antes las tuvieron en posesión comuneros que migraron). También hay zonas que se mantienen para uso de los descendientes de las familias originarias como los Cajavilca (antes Caxawilca), donde pastorean sus ganados de propiedad privada⁹⁵. Igual sucede con los corrales que tienen riego o las *chacras*,⁹⁶ donde cultivan productos de autosubsistencia.

Encontramos cambios en relación a la propiedad de la tierra. El Estatuto comunal prohíbe expresamente la posibilidad de venta o privatización de la tierra, sin embargo en la práctica se viene dando.

De hecho en Cullhuay hay familias que comenzaron a vender –de manera informal– las parcelas en tenencia privada a no comuneros, sobre todo los terrenos colindantes con el río, para que instalaran piscigranjas, al igual que sucedió en la laguna de Chunchún. Estos propietarios contratan a miembros desocupados de las familias comuneras como obreros. De esta manera se quiebra las prohibiciones de ventas de terrenos de propiedad comunal pero de tenencia familiar, sobre todo a extraños.

⁹⁵ Información proporcionada por el profesor Pérez, noviembre 2015, Lima.

⁹⁶ Ver quechua castellanizado que equivale a parcela familiar de terreno cultivable.

Otros cambios en cuanto a la decisión de alquiler o venta se da en el área urbana del pueblo. Las tierras donde está asentado el pueblo son propiedad de la comunidad, quien autorizó a sus miembros a construir sus casas. Estas viviendas familiares vienen siendo transferidas a sus descendientes por herencia, que a su vez son subdivididas para ser entregadas a los hijos migrantes que retornan.

En estos momentos hay jóvenes descendientes que están retornando para brindar servicios a los cientos de trabajadores de la empresa que construyen el camino, por lo que han comenzado a alquilar las viviendas que permanecían cerradas por años o que utilizaban esporádicamente, especialmente en los momentos festivos. En algunos casos se están produciendo ventas informales para transformar las viviendas en restaurantes o alojamientos.

5.2.1. Actividades productivas

En la comunidad la mayor parte de sus tierras se encuentran en las zonas de la *puna*, la *suní* y la *jalka*, por encima de los 3800 hasta los 4000 msnm, muy cerca de los nevados, alrededor de las lagunas, en los cerros y laderas. Allí renacen anualmente los pastos naturales, que reverdecen con las lluvias de los meses de “invierno” y cubren los terrenos de la comunidad. En la época de estiaje los bofedales y los puquios permiten el cultivo en pequeñas islas de pastos.

En estas duras y vulnerables condiciones de los ecosistemas de montaña, los cullhuayinos, han desarrollado un sistema de uso de la tierra⁹⁷ y una tecnología dependiente de las condiciones ambientales del mismo, fruto de exitosas formas de adaptación y transformación del entorno, que han permitido la vida humana productiva en ellos. Esta producción está integrada en complejas redes de prácticas de gestión comunal y familiar de los recursos.

⁹⁷ Conjunto de relaciones sociales que organizan la acción material del hombre sobre la naturaleza, basadas en conocimientos, prácticas, técnicas específicas.

La principal actividad productiva de los cullhuayinos es la ganadería (ovina, bovina, equina), que se pastorea en los enormes pastizales cerca del nevado. Esta actividad es complementada, cada vez en menor proporción, por una agricultura destinada al autoconsumo en las laderas de los cerros conformados en andenes. El territorio comunal está dividido en zonas clasificadas por los comuneros, dependiendo de la altura y las condiciones de los pastos, el tipo de ganado que pastorea, los tipos de cultivos (secano y regadío) y los terrenos en barbecho.

Respecto a las tierras que se destinan para las crías de ganado como los pastizales, los comuneros por consenso en Asamblea los subdividen, a su vez, en tres categorías. La primera: zona (A) de pastos próximos al glaciar, allí pastorean las ovejas. La segunda: zona (B) destinada al pasto de las vacas, se sitúa en las partes menos inclinadas y bajas. La tercera: zona (C) pedregosa, con escasez de pastos, pero abundante de arbustos, lo que la hace especialmente propicia para el ganado caprino.

En los meses de seca (verano), la comunidad utiliza los terrenos comunales aptos para el cultivo que están en barbecho (*moyas*), para el uso del ganado de los comuneros que lo soliciten.

El pastoreo

Los hatos familiares son mixtos, es decir, se crían: ovejas, vacas, cabras, burros y caballos además de aves de corral y perros⁹⁸. Estos hatos de ganado no sólo son mixtos por su composición, sino por la propiedad de los mismos:

- a) El ganado de los comuneros activos y pasivos.
- b) Los ganados de los familiares de los comuneros activos y pasivos, que viven fuera de la comunidad.
- c) El ganado de los pastores que cuidan el ganado de los comuneros activos y pasivos habilitados.

⁹⁸ Animales que fueron traídos a los Andes, durante la colonización española, los que se han adaptado a las condiciones de los ecosistemas de altura.

También hay ganado de propiedad comunal como es el de la Virgen de las Mercedes, patrona del pueblo, que es vendido para cubrir algunos gastos de la celebración de la fiesta de la patrona. Están al cuidado de una familia comunera seleccionada por la comunidad, encargada de atender este ganado durante un año. En reciprocidad se benefician con la leche producida por las vacas, transformada en queso (aproximadamente quince quesos diarios), vendidos en Canta o Lima. Por eso hay muchos interesados en cumplir este rol.

Foto 11. GANADO DE LA VIRGEN DE LAS MERCEDES



Foto: N. Varas, 2014

Existe ganado vacuno bravo que se ha vuelto salvaje y pastorea en terrenos poco frecuentados. Los comuneros realizan faenas en las semanas previas a las fiestas de la Virgen de las Mercedes para apresarlos y luego utilizarlos en la corrida de toros del mes de octubre. Los perros desempeñan un importante rol para el manejo del hato ganadero. Son básicos para el cuidado del ganado, compañero de los pastores, vigilante ante los depredadores humanos y no humanos del ganado. Los criadores los atienden mucho, adoptándolos como parte de su familia, pues se han

adaptado a las duras condiciones de la puna. Sin embargo, los perros también son un elemento de riesgo para la salud humana porque son intermediarios de la hídatisis o equinocosis⁹⁹, una zoonosis; enfermedad que padecen muchos comuneros y que anualmente provoca la muerte de niños, adolescentes y adultos.

Foto 12. Los perros pastores



Foto: N. Varas, 2014

La ganadería tiene un carácter extensivo. Los animales pastan en los campos y posteriormente (días o semanas) son recogidos para llevarlos a los corrales en las cabañas.

“Recién desde hace 10 años tengo ganado, algunas vacas, ovejas, 2 burros, los tengo cerca del nevado de la Viuda. Voy cada 15 días a verlos. Estoy buscando un pastor para que los apoye, y no consiguen, está muy difícil ya no quieren. Los de Huánuco vienen a

⁹⁹ Los huevos son expulsados en los excrementos de los canes contaminan los pastos, los que a su vez son consumidos por el ganado, allí se desarrollan estos parásitos, sobre todo en las vísceras, las que luego son consumidas por los humanos.

Canta a invertir” (Conversación con José, comunero cullhuayino, 10 de octubre del 2014).

Como los animales pastorean libremente es común que se mezclen diversos hatos y sus propietarios los identifiquen: *“Al día siguiente de la venta de los toros de la Virgen vino un joven de otra comunidad a llevarse un toro que, dice: se mezcló con el grupo que trajeron ayer. Y con la anuencia de un comunero, que arguyó a su favor, el presidente de la comunidad aceptó entregárselo”*. (Comunero de Cullhuay, octubre de 2014)

La crianza del ganado depende casi exclusivamente de los forrajes que existen en las partes altas, cerca del nevado. Los pastos están sujetos a precipitaciones de la temporada lluviosa, que varía de estación a estación y de año a año. En los últimos tiempos, las precipitaciones sobre la cabecera de la cuenca vienen cambiando, lo que sorprende a la relativa regularidad que éstas tenían. Un hecho que genera una gran incertidumbre es la disponibilidad del agua necesaria para el renacimiento de los pastos. Es por ello que los comuneros están especialmente pendientes de las lluvias tempranas, que sirven de indicador para prever las lluvias del año. Las lluvias tempranas se presentan, después de una larga temporada seca, en septiembre lo que es un gran alivio, pues alimenta a su ganado con los pastos reverdecidos. Pero, cuando se presentan las lluvias en octubre, noviembre, por breves días, y luego se retraen para dar paso a periodos de intenso calor e intensa luminosidad (no hay nubes), los pastos y los cultivos que retoñan por la humedad de las lluvias se secan¹⁰⁰. Entonces los animales se enferman, ya que están débiles por la forzada subalimentación que tienen en los meses anteriores.¹⁰¹ Esta situación los obliga a sacrificar el ganado vendiéndolo a precios bajos, o que mueran de inanición. De esta forma sus dinámicas económicas/productivas se vean alteradas, pues sin pastos no hay leche y sin leche no hay quesos, y

¹⁰⁰ Entrevista realizada en noviembre del 2014, a un comunero, en Cullhuay.

¹⁰¹ Observación realizada por la tesista en agosto del 2014 y explicación dada por un profesor del centro educativo. Similar situación viven campesinos que tienen sus territorios en los alrededores de los glaciares de la Cordillera Blanca (Bury, et-al, 2011 citado por Llosa Larrabure, 2014:18).

sin quesos no hay ingresos. Estas situaciones obligan a que familias enteras o miembros de ellas migren hacia la capital de la República a buscar empleo. De esta manera, las incertidumbres ecológicas contribuyen a las incertidumbres del sustento, tanto animal como humano (Menzin y Pradhan, 2006).

En la época de estiaje los bofedales y puquios permiten pequeñas islas de pastos, insuficientes en la actualidad para soportar la sobrecarga animal que experimenta esta zona. Según un investigador de la UNALM¹⁰², el cambio climático se está traduciendo en la pérdida de pastos, que son sustituidos por arbustos como el *patcho* (chocho silvestre, lupinos), la *paymaishanche* (hembra y macho) y la *waqraqia*. Esta última planta preferida por las cabras, y según los testimonios recogidos de los cabreros estaría aumentando sustancialmente, lo que podría ser determinante para un futuro no muy lejano en que, las cabras reemplacen al ganado bovino en esta zona.

Foto 13. CABRAS EN CORRAL CERCA A LA CUEVA



Foto: N. Varas, 2014

¹⁰² Dr. Flores Mariaza, E. Docente principal, UNALM, Lima (Perú), en ponencia presentada en el Foro Internacional de glaciares y ecosistemas de montañas, realizado en Huaraz, agosto del 2016

La comunidad controla especialmente los terrenos con pastos. Para acceder a ellos los comuneros tienen un conjunto de normas, que les permiten compartir la propiedad y control de este recurso colectivo.

Los comuneros activos y pasivos que tienen hatos de ganado, solicitan a la comunidad anualmente acceso a los pastos. Es en la asamblea anual donde se otorgan los permisos para su uso a cada familia solicitante. Los comuneros que adquieren estos permisos deben pagar por cabeza de ganado, dependiendo de la especie. Los precios fijados por el pastaje de animales en tierras comunales en septiembre 2014 --según información obtenida en entrevista a Rosalía, viuda de un comunero, Cullhuay-- fueron los siguientes:

- Ganado vacuno vacío: 5 soles cada unidad.
- Ganado asnal y caballos: 5 soles cada unidad.
- Ganado ovino: 1 sol cada unidad.
- Ganado caprino: 3 soles cada unidad.

Estos pagos por derecho a pastar representan una fuente de ingreso para la comunidad. Hay un acuerdo tomado en la Asamblea comunal en relación a la cantidad de cabezas de ganado que pueden pastar en los pastos comunales. Se señala que cada familia no debe poseer más de 50 cabezas de ganado vacuno, pero, en muchos casos se excede esta cantidad lo que trae consigo tensiones.

5.3. Las relaciones de producción

Las familias designan a dos o más miembros para que se dediquen al pastoreo de sus hatos de ganados. Empero, los comuneros que residen en Lima, propietarios de grandes hatos --entre 50 a más de 100 cabezas de vacuno-- acceden a las tierras con pastos de la comunidad, contratan para que les cuiden y vigilen sus ganados a familias de: a) comuneros, que poseen pequeños hatos de ganado; b) aspirantes a comuneros, que aún no tienen derechos a pastos comunales y c)

pastores¹⁰³, son familias de otras comunidades de escasas tierras de pastoreo, d) familiares de sangre o espirituales que no son comuneros o dejaron de serlo, o han vuelto a la comunidad y no tienen ganado y e) peones, jóvenes sin tierras o semi desocupados de comunidades cercanas, a cambio de que ellos a su vez pastoreen sus ganados en las tierras comunales.

Cada familia comunera establece las condiciones con sus pastores y las retribuciones se dan en especie y dinero. Lo usual es que les permitan que pastoreen su ganado con los ganados del comunero “residente” en los pastizales que la comunidad les dio. También pueden acordar una cantidad de dinero anual o les entregan víveres, y/o les autorizan a beneficiarse de la leche de las vacas para producir quesos, etc.

De esta manera se mantienen relaciones de reciprocidad (*ayni*, *minka*) en la crianza de ganado. Aunque si tomamos en cuenta que el destino de la producción ganadera va al mercado, estas formas han cambiado en esencia, reproduciendo relaciones sociales que eran las que sustentaban los regímenes de crianza de los ganados en las haciendas de la zona, antes de la reforma agraria. Ahora son los comuneros “residentes” los que recurren a esta modalidad, para continuar con sus actividades productivas en los ámbitos de la comunidad. Estas relaciones que desde fuera podrían considerarse desiguales e injustas para los involucrados, si son parientes de sangre o espirituales más bien, se presentan como un intercambio entre ellos, en los que la “confianza” mutua juega un papel esencial. Desde su percepción el realizar estos trabajos forma parte de las obligaciones derivadas de las vinculaciones familiares y/o vecinales, que se traducen en intercambios de servicios por trabajo, por bienes, etc. Se piensan y se viven como relaciones de reciprocidad, a pesar de los cambios profundos que se han suscitado en las relaciones sociales del grupo (Ver Varas, 2016).

¹⁰³ Los pastores son familias que tienen conocimientos y habilidades para desempeñar esta actividad, la mayoría de ellos heredaban su condición de pastor de sus padres.

Pero estas modalidades tienen sus límites, pues ante el crecimiento del mercado de mano de obra asalariada, se debilitan este tipo de relaciones, y cada vez es más complejo encontrar a personas que se hagan cargo del cuidado del ganado.

La señora Castillo, sigue viniendo desde Lima a Cullhuay, porque tiene en sus pastizales animales (vacas), que cría con el apoyo de una mujer que vive en Cullhuay. No contrata gente de Huánuco, porque no hay confianza. Su preocupación ahora es que no hay pastos y que tendría que comprar comida, concentrados (Cullhuay, agosto del 2014).

En este sistema de producción, al poseer como miembros de la comunidad tierras con pastos cuyos costos de mantenimiento son mínimos, garantizan el alimento del ganado a bajo precio y el que tengan a su servicio a familiares o compadres bajo regímenes *a partir*¹⁰⁴ o de “pastor” también bajan el costo de la mano de obra, por lo que los costos de producción son muy bajos y competitivos en el mercado limeño.

Cambios en la actividad pecuaria

En las últimas décadas se observa un cambio en la composición de los hatos y en el aumento del número de cabezas de ganado vacuno, que viene desplazando al ganado ovino.

Las razones para el incremento del ganado vacuno son diversas, desde las puramente económicas en función de la demanda del mercado y la menor demanda de mano de obra que exige este tipo de ganadería, a razones vinculadas al prestigio social que supone tener un hato grande. Para Harvey (1992) la importancia social, económica e imaginaria se debe a que constituye en un símbolo de riqueza material, que confiere estatus a sus poseedores. Cuantas más cabezas de ganado más poder acumulado, especialmente en unos momentos en que las vacas constituyen el principal producto de la economía familiar comunera (carnes, quesos y cueros) que

¹⁰⁴ Consiste en acuerdos que llegan dos productores, el que posee la tierra con pastos o apta para cultivos entrega la misma para que el otro pastoree, al final del proceso se parten las crías nacidas en ese periodo y en la cosecha, la producción obtenida.

es demandado en los mercados de Canta y Lima. También, como veremos en este capítulo, los toros se constituyen en un elemento central en las fiestas patronales, sobre todo en la festividad de la Virgen de las Mercedes, donde se llevan a cabo corridas de toros muy apreciadas por los comuneros y objeto de competencia ritual con las comunidades vecinas.

El aumento del ganado vacuno tiene impactos en los pastos naturales, pues ya se ven zonas depredadas por sobrepastoreo.

La agricultura de subsistencia

Complementaria a esta actividad ganadera, nos encontramos con una pequeña agricultura de subsistencia desarrollada en las escasas tierras de cultivo en las quebradas y laderas escarpadas de los cerros, por debajo de los 4000 metros.

El 95% está conformado por un conjunto de terrazas (andenes) construidas en época prehispánica, que ellos denominan *warkes*¹⁰⁵. En estas terrazas cultivan diversos tubérculos nativos, como papas (*acxo*) (*Solanum tuberosum*), ocas o *caui* (*Oxalis tuberosa*), olluco (*Ullucus tuberosus*), destinados al autoconsumo.

Los cultivos que realizan las familias en los terrenos de propiedad comunal (las *moyas*), que por decisión comunal fueron puestas en producción, en ese año, se distribuyen entre los comuneros y otros que las solicitan. Este reparto sigue un riguroso sistema de rotación y de descanso de la tierra, que todos obedecen. La tierra descansa cuatro años, después de haber sido cultivada, siguiendo un orden de rotación por especie: primero las papas, segundo las ocas y por último los ollucos.

¹⁰⁵ Hoy, una parte de ellas lucen abandonadas, debido a que están en época de descanso u otras por falta de pobladores para realizar faenas de mantenimiento, y muchas cayéndose por el paso de los vacunos. Este hecho muestra la existencia de una mayor población que la actual que necesitaba alimentarse, y también contaban con una normatividad que se cumplía y abundante mano de obra para su mantenimiento y puesta en producción.

Foto 14. Los WARKES



Foto: Víctor Mallqui.

Como se trata de cultivos esencialmente destinados al autoconsumo, las familias, para realizar las labores de la siembra y la cosecha, recurren a su fuerza de trabajo y a los miembros de la familia extendida o vecinos, a quienes convocan para realizarlo a través de relaciones de reciprocidad (Mayer y Alberti, 1974; Mossbrucker, 1990).

Rotaciones y faenas son las claves de parte de la dinámica productiva comunitaria. Para Morlon (1996) y Fonseca y Mayer (2015) el descanso de la tierra, así como la rotación de los cultivos, la asignación de zonas de pastoreo de acuerdo al tipo de pastos y altura, y las adaptaciones de los animales plantean una estrategia de manejo ecológico de los terrenos y los ganados de los ecosistemas de altura. Una estrategia que requiere del uso de tecnologías y saberes que evitan que los terrenos se agoten.

La mayor parte de sus cultivos son de secano, por lo que la actividad agrícola también se ve alterada con la no llegada de las lluvias o la presencia de fuertes precipitaciones, ya que están íntimamente relacionadas con los ciclos de la lluvia. Si ésta se retrasa mueren las semillas

antes de nacer, o si han nacido se pierden. Sólo unas pocas familias tienen acceso a tierras con sistemas rudimentario de riego. Esta situación lleva a que las familias pierdan su producción, lo que afecta directamente a su economía y niveles de consumo.

El calendario agrícola¹⁰⁶, comienza a mediados del mes de junio, cuando limpian las acequias del pequeño sistema de riego que permite la siembra de la papa *mahuay* en las *moyas* que están divididas en dos subsectores que se alternan anualmente para la siembra. En el lugar acordado para sembrar se lleva a cabo la armada¹⁰⁷. En agosto y septiembre se preparan los terrenos para la siembra de tubérculos, que se realiza a finales de septiembre y comienzos de octubre.

Como sucede en las sociedades agrarias hay una vinculación entre el ciclo festivo y el agrícola. Así la gran fiesta religiosa de la Virgen de las Mercedes se desarrolla coincidiendo con la llegada de los repuntes (primeras lluvias) y las labores agrícolas del barbecho. Las cosechas se producen en los meses de junio y julio.

La expansión de la actividad ganadera está afectando también a los terrenos agrícolas, lo que podría traducirse en la pérdida de germoplasma, en relación a las papas nativas, entre otras, la reconocida papa Canteña o Huamantanga.

Los comuneros relacionan el abandono de los campos de cultivo con el bajo rendimiento de sus papas nativas. Y es que estas papas deben competir en el mercado con zonas de mayor producción y variedades de mayor rendimiento, como sucede con la Canchán o la Tomasa. A este problema se suma la persistencia de una enfermedad que ataca a los cultivos de tubérculos, como es la *rancha* (*Phytophthora infestans*) y la carencia de mano de obra (solidaria e incluso asalariada), debido a la migración y a los

¹⁰⁶ Ver figura N° 5.

¹⁰⁷ La “armada” consiste en “chacchar” (mastigar coca), libar alcohol y consumir cigarrillos marca inca, en grupo.

salarios altos, que se demanda por jornal. Todos estos factores inciden en el encarecimiento de los costos de producción de una papa que tiene un bajo precio en los mercados.

En la actividad agropecuaria en Cullhuay las lógicas de producción de subsistencia y las de la producción destinada al mercado, están imbricadas, como lo señalan Golte y De la Cadena (1983) y Mossbrucker (1990). Es decir, en las crías de ganado para producir la carne, lana, leche, quesos y cueros destinados a la venta en los mercados de Canta o la ciudad de Lima, se utilizan las lógicas de producción para la autosubsistencia, como son: los pastos comunales y la mano de obra de la familia nuclear o extendida, que no es remunerada de acuerdo a los precios de los salarios en el mercado y está aún basada en relaciones de reciprocidad lo que permite que, estos productos sean competitivos en esos mercados.

Otras actividades económicas

Los comuneros deben realizar diversas actividades de carácter económico. De hecho, una de las características económicas que definen a los habitantes de Culhuay es que desempeñan varios empleos durante el ciclo anual (pluriactividad). Así, aunque la agricultura y la ganadería son las dos actividades principales en las partes altas, se ven complementadas con actividades de carácter comercial, transporte, venta temporal de fuerza de trabajo, etc.

5.4. Los aspectos simbólicos, significados y valoraciones de lo comunal

Como veíamos anteriormente, una de las obligaciones básicas que deben cumplir los comuneros activos calificados así como los aspirantes a comuneros, es pasar los cargos religiosos. Esta normatividad revierte en los aspectos simbólicos como un componente importante de la trama de relaciones de la comunidad de Cullhuay. Se percibe así relaciones de varios planos: entre los propios humanos, entre éstos y los componentes no humanos, pero también entre los humanos y lo

sagrado. Planos de renovación periódica donde también las relaciones de reciprocidad dan sentido y unidad a sus miembros.

Las ceremonias que convocan a los comuneros a participar como mayordomos son de dos tipos: Las fiestas religiosas en honor a los santos patronales y los rituales a las huacas y apus prehispánicos¹⁰⁸

En Cullhuay se tiene calendarizadas las fiestas patronales y los rituales que están concentradas sobre todo en la estación seca.

La organización de las fiestas patronales tiene su antecedente, como señala Brachetti (2005), en un antiguo sistema de cargos, una forma de reparto de oficios dentro de los grupos indígenas autóctonos. El cumplimiento de un cargo acarrea muchos gastos que se costean con los propios recursos del mayordomo y los aportes de familiares y amigos. Al organizar la fiesta del santo patrono no sólo se cumple con un requisito para mantener la condición de comunero activo habilitado, sino que además es “un mecanismo para adquirir dignidad y prestigio, obligando a la generosidad y a un reparto considerable de la riqueza poseída, lo cual beneficia de nuevo a la comunidad” (Brachetti, 2005:247).

Las fiestas religiosas católicas más importantes son las dedicadas a San Felipe y la de la Virgen de las Mercedes, santos patronos del pueblo.

Una de las regidoras de la Alcaldía Distrital, nos contó que la costumbre era que: *“a fines de septiembre y comienzos de octubre en Cullhuay, en una semana se festejaban a cuatro santos: El 30 de septiembre, se celebra a San Martín de Porras, el 1° y 2° de octubre es dedicado a la Virgen de Las Mercedes (ayer hicieron su alba, que duró toda la noche), y el día de mañana jueves en su honor se hace la corrida de toros, en el coso del pueblo. Luego el 3 celebran a la Virgen del Rosario y para terminar el viernes con el Señor de los Milagros”*.

¹⁰⁸ Este aspecto lo desarrollaremos en el siguiente capítulo.

La fiesta de San Felipe, es celebrada la primera semana de mayo, junto con la de las cruces, son cuatro días de festejos.

Todos los santos, a excepción del señor de los Milagros, tienen sus mayordomos designados, un año antes, durante la faena comunal del rodeo. En los últimos años, los comuneros dedican un día a celebrar ceremonias para el Señor de los Milagros, es una devoción que tiene una gran importancia en todo Perú. Estas fiestas son organizadas por el “Apoderado” y sus ayudantes.

El cumplimiento del rol de Mayordomo, aproximadamente, se repite cada cuatro años. Los gastos que debe asumir un mayordomo son los siguientes:

- a) Pago de la misa y al cura que la oficia y dirige las procesiones, que es traído desde Canta.
- b) Contratar las bandas de música, para que acompañen todo el día los festejos. En la actualidad se contratan bandas de música fuera del pueblo, sobre todo de la zona de Huaral. Incluso se contratan dos y tres bandas durante dos días (el día anterior y día de la fiesta). Para la fiesta principal, de la Virgen de Las Mercedes, el presidente de la comunidad dona un toro del ganado de la Virgen, para apoyar el pago de las bandas de música y los pobladores hacen una bolsa común para apoyar el pago de estas bandas.
- c) Preparación de la comida que debe ser abundante y especial para la ocasión. En estos banquetes ceremoniales será distribuida la comida gratuitamente a todos los participantes, sin distinción, durante el desayuno y almuerzo.
- d) Comprar el vestido del santo o la santa, preparar el anda, los recordatorios.

Para cubrir estos gastos, una vez que recibe el cargo la persona elegida, pone en funcionamiento su red familiar nuclear y extendida y de amistades. Simultáneamente, las familias de los mayordomos convocan

—tanto en Cullhuay como en Lima— a reuniones a sus parientes para que los apoyen y allí se deciden estrategias para conseguir el dinero suficiente para afrontar los gastos que demanda el cargo, de manera que durante el año van recibiendo donaciones en víveres y dinero.

Como decía la señora Rojas, mayordoma de la Virgen, en el año 2014: *“Ella era devota de la virgen, porque ella (la Virgen) era buena y todo el año sin pensar iba juntando víveres y dinero necesario para la fiesta”*. Además, nos dice que todos sus hermanos y la familia grande que vive en Lima, han contribuido para hacer la fiesta.

Otros manifestaron que *“ellos pasan con gusto el cargo, porque la Virgen o el Patrón facilitan que venga el dinero, o las ayudas para la fiesta. Es como recibir bendiciones”*. Otra señora comentaba, mientras comíamos, que *“ella será la próxima mayordoma, que lo toma con tranquilidad, porque la Virgen es muy milagrosa, hace que todo se dé como en un sueño, viene gente que se ofrece a dar cosas y van trayendo, y así se logra tener todo”*.

El cargo no sólo significa reforzar sus creencias religiosas, sino también renovar prácticas solidarias y de reciprocidad entre los comuneros. Una reciprocidad que repercute, como vemos en los testimonios anteriores, en el beneficio de los organizadores, que se ven protegidos por la comunidad y por las imágenes en las que se representa. Para la familia —tanto nuclear como extendida— el pasar el cargo supone prestigio, por lo que todos se afanarán en que las celebraciones sean un éxito¹⁰⁹.

Un elemento central de la fiesta de la Virgen de las Mercedes es la corrida de toros que se celebra en su honor y que se lleva a cabo en la plaza de toros comunal. Esta corrida está a cargo de varios submayordomos. Una o dos familias que se asocian para asumir las responsabilidades de la misma. A ella asisten no solo los que viven en el pueblo y los comuneros

¹⁰⁹ En otro contexto andino, en este caso en Ecuador, el antropólogo indígena, Azogue (2016) describe la fuerza de estos rituales en los que la comunidad no sólo se representa, también toma cuerpo desde la propia acción, que se articula desde el sentimiento de “ser comunidad”.

residentes y sus familias, sino también gente que viene de Lima y provincias para esa ocasión.

Es en estas ocasiones que el pueblo se convierte en un espacio donde se mezclan las emociones, los recuerdos y las tradiciones. Se vive el reencuentro familiar, de los que se fueron y retornan durante estos eventos.

Como todos los elementos de la vida comunitaria las fiestas se vienen transformado, algunos de los santos y vírgenes ya no tienen devotos para asumir el cargo (Santa Rosa, por ejemplo), y otros están adquiriendo mayor trascendencia como la del Señor de los Milagros¹¹⁰. Es una ocasión para demostrar los logros alcanzados por la familia del mayordomo, tanto dentro como fuera de la comunidad. Esto es parte de los desafíos por ganar prestigio de la familia nuclear y extendida, y también de la comunidad, pues se percibe una competencia simbólica con las comunidades aledañas por esforzarse en organizar la mejor fiesta, la mejor corrida de toros, etc.

5.5. Los conflictos en la gestión comunal

Luego de describir y analizar el complejo proceso de transformación y permanencias de la comunidad de Cullhuay, a lo largo del periodo estudiado, encontramos que la comunidad es un espacio de tensiones y conflictos a nivel de las relaciones entre los miembros de la comunidad y entre estos y otras comunidades, instituciones, etc. (Diez, 2012).

Durante estos últimos siete años (2007-2014), se han agudizado, al extremo que las autoridades no fueron reconocidas por un grupo de comuneros, produciéndose un “vacío de poder”, que pone en evidencia las contradicciones entre los intereses individuales y los comunales.

Hoy se encuentran muy divididos en dos grupos. Esta situación preocupa a los comuneros, quienes expresan que la base del conflicto

¹¹⁰ Ceremonial importada por los migrantes de Lima.

está en el manejo privado y no informado de los recursos monetarios de esta comunidad. Sus ingresos provienen del alquiler a la empresa Cementos Lima por la explotación de las canteras aledañas al pueblo, la venta del ganado comunal, el pago por derecho de pastos, multas, donaciones y excedentes de la SAIS Pachacútec.

La asistencia a las Asambleas comunales, que es obligatoria, es utilizada por los grupos en pugna por acceder a la dirección comunal para inhabilitar a los comuneros del grupo contrario. Es así cómo en la última elección de mesa directiva, en octubre del 2014, de los cien comuneros hábiles que existían en el padrón comunal en el 2011, se redujeron a 86, por inasistencia a las asambleas.

Debido a problemas en la dirigencia (las anteriores autoridades no entregan las actas), no fue posible su consulta. *“Todas las actas y planos de la comunidad se encuentran dispersas entre las familias que tuvieron cargos directivos. Incluso se dice que han sido desaparecidas a propósito”* (Comunero, Cullhuay 2014).

Esta situación conduce a que se vaya perdiendo la seguridad, confianza y amparo legal que la comunidad les otorgaba. En estos momentos entre los comuneros circula la versión de que, al ser la tierra un bien colectivo “entregado por el Estado”, éste sería entonces el propietario¹¹¹. Ello da lugar a que los comuneros no exijan una mayor participación en la toma de decisiones respecto a los recursos del territorio, por ej.: construcción de la represa, el camino, etc.

Por otra parte los mecanismos de control comunal se van relajando.

“No hay control respecto al uso de los pastos comunales, hay personas que tienen hasta 150 reses y que no pagan por ello a la comunidad. En cambio obligan a otros a pagar. Hay una sobrepastoreo” (Comunero, Cullhuay 1° de octubre 2014).

¹¹¹ Afirmaciones emitidas por comuneros y docentes del centro educativo y un funcionario del Ministerio de Transportes.

Al anterior comentario podemos agregar el de un exdirigente comunal:

“Esta situación está creando muchos problemas a la comunidad, la está debilitando. Pues ahora con la construcción de la carretera, cuando la directiva debería estar viendo que se respeten los acuerdos, no hay quién se haga cargo de ello” (Exdirigente comunal, diciembre 2014).

El Estado, como vimos en el capítulo anterior, realizó una serie de medidas proteccionistas respecto a las comunidades campesinas, y en los últimos 25 años las fue abandonando. En la actualidad existe un relajamiento del control estatal sobre los bienes que donó a través de sus proyectos y programas, como es el caso de la piscigranja, los comedores populares, el grupo de crianza de vicuñas, etc.

Al ir describiendo la complejidad del entramado de la vida comunal en Cullhuay vemos que una característica es la diversidad de intereses que hay entre sus miembros. Sin embargo, a pesar de esta situación conflictiva, que persiste por muchos años, los miembros de la comunidad continúan con las dinámicas de reproducción de la vida comunal y familiar. Ellos saben el orden de ocupación de las *moyas*, en cuales se realizarán determinados cultivos y en qué orden de rotación. Asimismo siguen celebrando a sus santos y huacas, con sus respectivas ceremonias y rituales. Para los comuneros esto se explica: *por la fuerza de la costumbre y la autoridad del Apoderado que se ocupa de los asuntos internos a la comunidad*.

Vale reiterar que la modalidad comunal de vida continúa vigente y con fuerza entre los cullhuayinos, renovándose coevolutivamente con los cambios que se vive en su entorno biofísico.

CAPÍTULO 6. RITUALES Y REPRESENTACIONES EN RELACIÓN AL ENTORNO

La cabecera del río Chillón es hoy un escenario en el que confluyen al menos dos formas de vivenciar y representar este socioecosistema andino. Por un lado, la de los propios comuneros (escindida en una visión arraigada entre las personas que han permanecido en la comunidad, y una perspectiva que ha modificado su relación con el medio a partir de la migración); por otro lado, la de los funcionarios (técnicos de organismos del Estado y organismos internacionales), en definitiva, la de los agentes foráneos que intervienen en el territorio siguiendo las directrices marcadas desde fuera de la sociedad local. Estas diferentes representaciones evidencian no sólo diferentes formas de vivir y entender el medio, también son una pugna por la legitimidad, en la que se confronta el discurso científico-técnico y el habitualmente infravalorado saber local (Coca, 2008; Valcuende et al., 2011; Cortés, 2012).

Los descendientes de los pobladores originarios, los cullhuayinos contemporáneos, tienen un complejo imaginario, de significaciones, sentimientos y valoraciones sobre su entorno; representaciones que dan sentido al socioecosistema en su conjunto y a sus diferentes componentes. Una significación basada en *“las evidencias experimentadas sobre fenómenos singulares locales o sobre una acumulación de éstos”* (Rossbach de Olmos, 2011:63). Estas formas de interpretar las relaciones socioambientales *“(…) representan maneras únicas de conocer y explicar el cambio medioambiental, a la vez que también permiten conocer la cultura y los procesos hidrológicos”* (Carey, 2014: 88).

Aunque la relación de los pobladores con su entorno es vivida cotidianamente, en determinados momentos del año se expresa a través de los rituales y acciones simbólicas. En estas manifestaciones culturales, que están detrás y explicando las prácticas y conocimientos sobre su medio desde los tiempos míticos hasta el presente, prima una mirada integral de los aspectos biofísicos y los socioculturales.

Otras son las miradas de los técnicos y profesionales de las instituciones y organizaciones gubernamentales (de carácter internacional, nacional, regional o municipal) que toman decisiones sobre un espacio que adquiere sentido en cuanto que está lleno de recursos hídricos que deben ser trasladados a las zonas medias y a las bajas (desérticas y urbanas), o bien aquellos que desde la óptica de los organismos internacionales observan el retroceso del glaciar como un indicador del calentamiento y del cambio climático a nivel global. Se confrontan así las perspectivas y vivencias de las poblaciones locales con las perspectivas orientalistas y proteccionistas en términos de Palsson (1996), que buscan respectivamente o la extracción de los recursos o la protección de los mismos respectivamente, sin tener en cuenta a las poblaciones que conformaron estos entornos.

6.1 Mitos, leyendas y rituales

Cuando caminas por las mesetas en la comunidad de Cullhuay, y asciendes por las empinadas laderas, contemplas el color y la inmensidad de las lagunas, sientes el frío del viento que sopla, bebes el agua fría pero cristalina del manantial y tomas fotos del glaciar que se extingue, todo lo cual lo haces acompañada por uno o varios de los comuneros o comuneras, que van señalando los hitos y relatando sus mitos y leyendas, te llenas de la magia y espiritualidad con la que sus actuales habitantes miran su mundo. Se trata de un espacio muy espiritual y encantado en el que los mitos y leyendas nos permiten conocer las creencias, las percepciones así como explicar el orden y la organización de los elementos del ecosistema de sus actuales habitantes.

La cosmovisión de los cullhuayinos está relacionada estrechamente con el culto al agua en sus diferentes manifestaciones. El agua es personificada en el folklore y aun en el imaginario como un elemento importantísimo, que representa la base de su vida y su supervivencia. Si bien en la cabecera la lluvia es abundante en la estación húmeda, las precipitaciones están, sin embargo, teñidas de incertidumbre e inestabilidad, por lo cual ante las potenciales crisis (como la sequía), los habitantes sostienen una

serie de creencias y prácticas que les permiten sentirse seguros y protegidos. En la cultura de los cullhuayinos se manifiestan estas percepciones a través de leyendas, mitos, rituales y ofrendas dirigidas a su preservación, En esta representación, que también es una acción sobre el medio, de hondo carácter religioso (por dar sustento ético a la vida cotidiana) es difícil separar los aspectos litúrgicos de lo profano.

Por eso, las conexiones culturales con el agua y con los paisajes de la población comunera son muy vivas y complejas. Para ellos el agua es algo más que un recurso esencial; en él se reflejan sus concepciones sobre el entorno y la relación entre sus componentes (Ulloa, A., 2008; Heyd, 2008; Goloubinoff *et al.*, 1997). Cuando los cullhuayinos muestran o hablan de su territorio lo interpretan como un espacio donde conviven dioses, huacas, recurriendo a mitos para explicar el orden y la organización de los elementos del ecosistema. Mantienen relaciones “imaginarias” con ellos, comunicándose, reciprocando, mostrándoles afectos y reconociendo a los elementos intermediarios su labor, a través de un conjunto de ceremonias, rituales, etc. (Godelier, 1989: 27). Durante todo el calendario anual realizan ceremonias religiosas en las que solicitan a estos seres que las fuentes de agua continúen, sobre todo la lluvia.

Es el suyo un mundo religioso muy complejo donde superviven creencias autóctonas sincretizadas por haber sido tempranamente superpuestas a prácticas católicas seculares o del cristianismo barroco. El sincretismo religioso se manifiesta en numerosas acciones simbólicas que se han ido readaptando, recreando y actualizando hasta nuestros días, como así sucede con los rituales vinculados a la lluvia, que podrían tener un origen prehispánico. Unos rituales que continuarían vivos después de 500 años de políticas de exterminio de las creencias indígenas, consideradas como idolatrías, y de estrategias de resistencia que sincretizan las costumbres y creencias peninsulares con las autóctonas (Ver Arriaga, citado por Borea, 2004). Una fusión de elementos que han redefinido las costumbres, rituales y devociones; pero también los sistemas de cultivos y los nuevos aprovechamientos ganaderos, a partir de las nuevas especies introducidas por los invasores

“Los apus observan la vida de la comunidad bajo su protección, protegen la salud de la gente y de los animales, controlan el clima. Los apus tienen su propia jerarquía; los regionales tienen más rango y poder. Tanto los locales como los regionales velan por la armonía de la comunidad, el bienestar de los rebaños, pero los intereses de los locales se limitan exclusivamente a su propio grupo local. Los apus regionales tienen un valor absoluto” (Brachetti, 2005: 56).

Esta cosmovisión aún está presente en la vida de los comuneros, no solo a través de sus cerros protectores o intermediarios de *apus* mayores a los cuales realizan ceremonias y rituales la primera semana de mayo, en la fiesta de las cruces, sobre todo en el culto a las fuentes de agua. A las lagunas se las considera *paqarinas* (lugares de origen sagrado). Allí suben los miembros de la comunidad, en determinados momentos del año, a realizar sus rituales. Las huacas, son testimonios de las culturas precolombinas que se desarrollaron en este espacio. Se aparta de la intención de esta tesis buscar los significados originales de las mismas. Sin embargo, la presencia de estas manifestaciones simbólicas, en la vida cotidiana de los cullhuayinos contemporáneos, nos interesa en cuanto que nos permiten comprender los significados y valoraciones que tienen de su entorno. Este lugar con tanta subjetividad, sería un sitio distintivo que para sus habitantes no son intercambiables, una heterotopía (Heyd, 2010: 18).

Durante la “Champería” o Fiesta del Agua renace una religiosidad ancestral vinculada a los nevados, lagunas y quebradas sagradas, abrigos rocosos (*paqarinas*), manantiales y ríos, así como la obligación de realizar el mantenimiento comunal de las tomas y del sistema de canales del pequeño sistema de riego prehispánico de Cullhuay.

La laguna de Chuchún, desde las épocas míticas, ha tenido mucha importancia en la vida de esta comunidad. Era un lugar de peregrinaje y de rituales para agradecer y pedir que vinieran las lluvias, de encuentro entre los humanos y los no humanos, de las aguas superficiales y subterráneas del glaciar, de la cuenca alta, baja y el océano. Cobija en su seno

un ídolo de piedra (*waka*) de color negro¹¹² que los comuneros identifican con la viuda del dios Pachacámac. La Viuda y el nevado se sitúan en la parte alta de la laguna, aunque toda la cordillera adquiere ese nombre.¹¹³ Este ídolo de La Viuda, podía ser contemplado por los lugareños en los meses más secos del año: julio y agosto, cuando el nivel de la laguna bajaba. Cuando las lluvias tardaban—según los comuneros—, sus abuelos y padres iban en procesión hasta las orillas de la laguna llevando ofrendas y realizando rituales para propiciar su pronta venida, y así hacer posible el renacimiento de sus pastos, el brote de los cultivos, y la reaparición de los manantiales, cascadas, etc. En algunas ocasiones —según lo relatado por informantes nuestros—, los comuneros lanzaban piedras con hondas a La Viuda, pidiéndole que haga llover¹¹⁴.

Foto 15. Ritual ceremonial en laguna Chuchun



Foto: Blogs spot-Cullhuay, 2011

¹¹² Según Rostworowski (1977) estas imágenes son muy comunes en el mundo prehispánico.

¹¹³ El nombre original, en quechua, está perdido, los actuales comuneros no lo recuerdan. Aunque uno de ellos me dijo que a las montañas sus antepasados las llamaban la cordillera *Hipta*

¹¹⁴ Con estas hondas enviaban hasta la *waca*, a la que no podían llegar, depósitos de cerámica llenos de sangre de camélidos, para que al llegar se rompieran y las cubrieran.

En relación a las procesiones hacia las fuentes de agua, *“la existencia de ‘prociciones’ en el siglo XVI queda ratificada en uno de los dibujos y en los textos de la obra de Guaman Poma de Ayala, quien se refiere a las ‘prociciones’ que los indígenas hacían en los diferentes meses (...) A lo que hay que añadir la existencia de un capítulo que trata sólo de las ‘prociciones’: «(...) prociciones que hazian los Ingas y ayunos y penetencias a los sacrificios (...) procición de tempestades (...) procición de granizos y del yelo y de rrayos que los echan con armas y tambores y flautas y trompetas y campanillas (...)»(Guaman Poma de Ayala, 1980: 237 citado por Brachetti, 2005: 96).* El señor Pastrana, comunero y trabajador en la represa, el 9 de octubre 2014 cuando nos encontrábamos a orillas de la laguna me comentó:

“En un costado de la laguna había una roca, que a una distancia de cien metros, daba la apariencia de una mujer vieja, a la que se llamaba La Viuda, allí se hacían los pagos para tener mejores crianzas y buenos cultivos. (...) Ahora la roca ha desaparecido, porque se inclinó y además con la represa aumentó el nivel del agua y la cubrió”.

En relación a La Viuda existe un mito, que aún está vivo entre los comuneros, es el del dios Wa Kon¹¹⁵ y la Viuda, nos lo relató un comunero de Cullhuay, miembro de una de las familias originarias de la comunidad, en agosto del 2014. Este relato tiene muchos elementos compartidos con el que recogió en Canta el investigador canteño Pedro Eduardo Villar Córdoba en la década de los ‘30 del siglo pasado y que Rostworowski transcribe en su libro *Señoríos indígenas de Lima y Canta* (1977: 184, 185, 186).

¹¹⁵ Rostworowski (1977: 184 y 187) recuerda que en fuentes tempranas (como Gómarra), se menciona al dios Huacón (Wa Kon), “creador de una primera generación de hombres, castigó a la humanidad por cierto enojo con ellos, privándoles en la costa del agua que gozaban, motivo por el cual se le relacionó con ese precioso líquido (...)”, y luego cita a Ávila (1966: 23): “Con fue el dios de los tejedores y a él se debía la construcción de andenes y la enseñanza de cómo hacer canales de riego”.

6.1.1 Leyenda de la Viuda y el dios Wa Kon

Uno de los informantes, Santiago, cuenta que Cullhuay era una zona donde se habían generado muchos mitos, que le contaron sus padres, que ya habían muerto. Sobre la laguna de Chuchún y el glaciar de La Viuda, nos narró la siguiente leyenda:

“El dios Huiracocha tenía varios hijos, uno de ellos, el mal hijo, se llamaba Wa Kon, al que su hermano Pachacámac lo había botado de la zona de la costa a la sierra¹¹⁶, este era malo porque se comía a los niños. Por eso en Cullhuay cuando los padres quieren hacer asustar a sus hijos para obligarlos a que coman les dicen “ya viene el Wa Kon”.

En esos tiempos antiguos, llegó hasta Cullhuay una mujer, que era la viuda del dios Pachacámac, con sus dos hijos, y allí en unas cuevas se encontró con Wa Kon, que quería algo con la madre, por eso él envió a los dos niños a traer agua en canastas de unos puquios¹¹⁷ lejanos. Cada vez que los niños cargaban el agua, ésta se escurría, por lo que tardaron bastante. Una añás (zorrillo), que los vio en esta inútil tarea les dijo que volvieran rápidamente al lugar donde estaba su madre con Wa Kon, pero al llegar al lugar no encontraron ni a Wa Kon ni a su madre, la zorrilla les dijo que debían esconderse. Pero en el sitio había una olla hirviendo tapada, cuando abrieron la olla vieron a su madre. De sus pechos salía un ruido: “whish whish”, había sido muerta y descuartizada por Wa Kon. Se fueron corriendo y escondieron. Cuando llegó Wa Kon no encontró a los niños, y salió en su busca. En el camino se encontró con varios animales, entre ellos con la zorrillo y le preguntó por los niños. Le dijo que ella sabía dónde estaban y le indicó un lugar cerca de un precipicio. Cuando Wa Kon se puso a atisbar, la zorrillo le decía: ‘Acércarte más, y más, ellos están en esa cueva’. Cuando el Wa Kon estuvo muy cerca, la añás le dio una patada que lo tiró precipicio abajo, matándolo”.

¹¹⁶ “El recuerdo del dios Con, olvidado por los yungas, se conservó en las serranías bajo la figura de un genio maligno, siguiendo un movimiento migratorio de la costa a la sierra” (Rostworowski, 1977: 186).

¹¹⁷ Puquio, en quechua pukiu, significa manantial.

“Cuando Wa Kon estaba en el fondo del precipicio los pobladores de Cullhuay aprovecharon para amarrarlo y llevarlo a una cueva, donde lo encerraron bajo siete candados, impidiendo de esa manera que pueda salir este dios”.

Señalándome con su dedo la cueva que estaba al frente de donde estábamos conversando, en una de las laderas del pueblo, a un costado del actual bosquecillo de pinos y a la que ellos denominan Herraje:¹¹⁸ *“Allí está Wa kon”.*

“Los restos de la viuda son llevados hasta la laguna Chuchún, donde la depositan y se convierten en una piedra negra¹¹⁹, aún hasta ahora están, y se la observa cuando baja el agua. Y por eso se llama al nevado que desagua en esta laguna como el Nevado de La Viuda”.

Respecto a qué paso con los niños, me comentó que hay muchas versiones, pero que a él le parece que están muy mezcladas con una visión cristiana occidental”. (Mito relatado por Santiago Cajavilca, agosto 2014).

El mito del dios Wa Kon y La Viuda es una forma simbólica de leer el paisaje, los hitos de su territorio (la laguna, el nevado, las cuevas, los canales de riego, los andenes, los caminos). Permite aprehender la relación entre humanos, animales y seres inanimados.

La muerte de la viuda de Pachacámac, su conversión en piedra y posterior ubicación en la laguna, e igualmente su designación como propietaria de la fuente de agua que la llena, tienen en Cullhuay muchos significados concomitantes, pues ella garantiza la continuidad de la vida al proveer el fundamento de la producción de comida. Ella, como intermediaria de los hombres con los dioses o *apus* (fuerzas naturales), requiere ser propiciada por medio de rituales y ofrendas que posibiliten la recípro-

¹¹⁸ Hoy esa cueva llamada del Herraje y se encuentra en la ladera de ese cerro, es un área entregada en concesión a la empresa Cementos Lima, para la explotación de yeso.

¹¹⁹ “El hecho de que el ídolo fuese una piedra redonda, como lo afirma Garcilaso, está más de acuerdo con las costumbres indígenas y con las múltiples relaciones que ofrecen los extirpadores de idolatrías” (Rostworowski, 1977: 70).

cidad. Es especialmente significativa su vinculación al orden en el manejo del agua, como reguladora del volumen en el reservorio natural. Wa kon, la engaña y mata para ser a su vez derrotado por los niños aliados a la zorrillo, quienes rescatan su cuerpo para consagrarlo a esa función en la laguna.

Por estar el dios Wa Kon en la parte alta de la cuenca del Chillon, por decisión de otro dios (Pachacamac), éste relacionado con el surgimiento de los oasis costeros, se le puede, a su vez, considerar negativamente relacionado con el agua (lluvias, riego) de un modo posesivo, pues es característico de la costa peruana la escasez de precipitaciones, mientras que la sierra es pródiga en ella, y, por tanto, al centrarse en la provisión hídrica la diferencia entre estos rivales su parangón muestra las contradicciones y complementariedades entre la costa y la sierra. Ahí, en la alta cabecera del río, está aún Wa Kon en la cueva, sellada, pronto a despertar y salir a alterar el mundo por acción de los hombres, y su presencia muestra cómo esas fuerzas destructivas son finalmente vencidas y amarradas. Es como un referente ético, que recuerda la vulnerabilidad del hombre ante las fuerzas de la Naturaleza en esos espacios.

Todos los elementos del mito conciernen al agua y están presentes también otros elementos bióticos y físicos, es relato fundacional en que se ordenan los elementos del territorio. Hay una relación recíproca con el agua e indirectamente con el hielo. Tiene que ver con el control espiritual del agua, ese elemento vital, cuya presencia se traduce siempre en incertidumbre. La potencialidad de una crisis hídrica y su superación está en manos de La Viuda y otras *huacas*. Son los *paqos*¹²⁰ andinos, capaces de dialogar con ellas, los que le piden su intermediación ante los proveedores del agua (Sherbondy, 1995; Cruikshank, 2001).

También nos muestra la percepción de igualdad de los hombres con los no humanos. Así sucede cuando los gemelos *Willka*, hijos de dioses humanizados, son ayudados por esa *zorrino* capaz de enfrentarse y engañar a un dios tan maligno y fuerte como Wa Kon, provocándole la

¹²⁰ Sacerdotes andinos.

muerte al empujarlo¹²¹. Además, es un animal hembra ligado al agua, intermediaria entre los dioses y los hombres como veremos en la Fiesta del Agua en Cullhuay relatada por Borea (2004), donde su presencia en el ritual como el personaje del *Parián*¹²² es muy importante.

La waca de La Viuda no es la única que existe en la zona, hay varias piedras sagradas, como La Vieja o Pumaquihuay, situada en la Quebrada de Armas, y la Riguacocha que se ubica en la laguna del mismo nombre. Así como también aquella en forma de sapo que estaba¹²³ a un costado del Puente del Sapo, a la salida del pueblo; un animal estrechamente asociado al agua.

“Leyenda de las tres hermanas”

Sobre esta leyenda recogí dos versiones:

Primer relato

“Hace mucho tiempo llegaron a esta zona tres mujeres que eran hermanas: La Viuda, Pumaquihuay con su marido y Riguacocha, que estaba sola. Ellas vinieron a fundar las lagunas. Las hermanas dividieron el espacio y se distribuyeron a qué lugar ir. La Viuda llegó a la laguna Chuchún y allí se quedó convirtiéndose en la piedra negra. Riguacocha se fue a otra laguna y la otra, que quería separarse del marido, se quedó en el puente Jotachaca, pero su marido le tiró un hondazo, le quitó un pecho, matándola, y se convirtió en piedra quedándose en la zona de Pumaquihuay, desde donde contempla todo el paisaje; cerca de allí los antepasados construyeron su centro poblado y fortaleza” (relato narrado por el señor Rafael Navarro Soto –electricista, pintor– en Cullhuay el 8 de septiembre del 2014).¹²⁴

¹²¹ Como manifiesta Rostworowski, en su texto, el zorrillo es un animal unido al culto del dios Pachacámac

¹²² Parian, es el personaje que se viste y asume el rol de zorrillo hembra.

¹²³ Con la construcción de la carretera la eliminaron, lo que causó gran malestar entre la población.

¹²⁴ Doce años antes, la antropóloga Borea (2004) recogió entre la población de Cullhuay, la misma historia.

Segundo relato

“La huaca de ‘Puma Quihuay’ es un ídolo de piedra famoso no sólo por su tamaño sino por las extrañas y caprichosas formas, perfil y figuras que se advierten en su superficie. El ídolo se encuentra en las faldas de Gasegachin o Parimachay de la quebrada de Arma, junto al adoratorio Puma Quihuay. A lo lejos se ve a una mujer que lleva un quipe en las espaldas, según la leyenda esta mujer o vieja lleva cargando sus hijos los Willkas”.

“El ídolo de piedra de Puma Quihuay es una de las hermanas, hijas de Pachacámac.

Los ídolos de piedra fueron tres: Puma Quihuay, Riwacocha y Chuchuncocha”.

“Las tres hermanas ingresaron por la quebrada de Chichicara del cerro Waqonpahuashen y se dirigieron por la quebrada de Arma. La segunda hermana es la laguna en cuyo fondo se encuentra su ídolo, la tercera está en la laguna de Chuchuncocha, en el nevado de La Viuda”.

“En honor a estas tres hermanas se celebra la danza de las parianes¹²⁵ que tiene lugar durante la limpia de la acequia, el 15 de junio de cada año” (versión del cullhuayino Luis Cajavilca. Lima, noviembre de 2015).

Estas leyendas son muy importantes, porque son las referencias de los cullhuayinos para establecer o dejar sentados sus derechos a las aguas, las tierras y los pastos. Según su derecho consuetudinario, son dueños de la acequia para regar sus campos de cultivo de papa *maguay* (tempranera), además de poseer las lagunas y otras fuentes de agua que están en sus territorios. De ahí que el participar en las ceremonias, faenas de limpieza, asumiendo cargos de dirección en rituales, proporcionando bienes (dinero, coca, cigarros, alcohol), etc., son actos válidos para reclamar posesión de aguas dentro del derecho consuetudinario de los Andes (Sherbondy, 1995).

¹²⁵ La Danza de las Parianes, es la danza que ejecutan con ocasión de la Fiesta del Agua en Cullhuay, un grupo de comuneros hombres que se disfrazan de zorras.

El comunero¹²⁶ que me mostró la piedra en lo alto de la colina, cerca de la bocatoma, en el sitio denominado Pumaquihuay, me comentó que La Vieja es la protectora y dueña del agua de la comunidad de Cullhuay. Por eso: *“La costumbre, señores, es agasajar a la piedra, a la huaca, para que así nos dé la lluvia, tanto de Riguacocha como de Pumaquihuay y seguir esa costumbre para hacer esa acequia, para sembrar papa mahuay, para hacer buena cosecha [...]”* (testimonio de Andrés Bandam Soto, 2002 en Borea, 2004: 155-156).

“La Vieja era agricultora, sembraba la papa, hacía lo que hace la mujer (...) por eso nos enfloramos, tomamos, cantamos, nos emborrachamos”
(testimonio de Eloísa Gutiérrez, 1998; *Ibid.*, 2004: 156).

6.1.2. La Fiesta del Agua

Una de estas ceremonias que explícitamente está dedicada al recurso hídrico es la Fiesta del Agua. Es un ritual relacionado con los orígenes de la comunidad. Allí los personajes tienen que ver con los mitos y leyendas de origen como La Viuda, el dios Wa Kon y las tres hermanas, relacionados estrechamente al agua de las lagunas y la lluvia, así como al agua domesticada en el sistema de riego, donde en este imaginario juega un rol central la *huaca* de La Vieja, también llamada *Pumaquihuay*.

No haremos un relato de la Fiesta del Agua en Cullhuay, al respecto se puede revisar el artículo de Borea (2004), quien realiza una minuciosa narración y análisis. En esta oportunidad nos interesa resaltar el manejo del recurso hídrico relacionado con los fenómenos meteorológicos en la cabecera de la cuenca y la vigencia de este imaginario, sus representaciones y significados entre los comuneros (Farfan, 2002).

La Fiesta del Agua¹²⁷ se la denomina también la Limpia Acequias o Champería, pues es el momento en el que el colectivo comunal realiza el

¹²⁶ Miguel Franco, Cullhuay, noviembre del 2014

¹²⁷ Esta fiesta se realiza en casi todas las comunidades de la sierra limeña, la más difundida es la de San Pedro de Casta en el valle de Santa Eulalia (Ver Tello, 1923; Ráez, 2002; Gelles, 1984), en cada una de ellas con sus específicas características locales, y en distintos momentos del año.

mantenimiento del sistema prehispánico de riego¹²⁸, aun en uso, constituido por toma y acequias.¹²⁹

Esta ceremonia es “un marcador del tiempo, final de la cosecha de tubérculos, refuerza la organización interna de la comunidad, las costumbres, los significados y simbolismo de los componentes del socioecosistema. Es una ocasión para refundar la condición de comunero o comunera y en consecuencia relegitimar sus derechos de acceso a agua, tierras, pastos. Tanto a los que permanecen en este espacio como los que emigraron y que mantienen lazos con la comunidad de origen” (Fernández, s/f).

Se lleva a cabo el 14 y 15 de junio. Está relacionada con el agua domesticada. Nos muestra que la gestión del agua en los Andes tiene características no sólo racionales, sino que están involucradas en ella otras significaciones, percepciones, sentimientos (Guillet, 1995; Gelles, 1995; Sherbondy, 1995).

El primer día, el 14 de junio, está dedicado a la faena ritual de la limpieza de la bocatoma y acequia:

“El 14 de junio se realiza la limpia de la acequia, la organización depende de las autoridades. Y llevan un huaco de los antepasados. Van hasta la toma de agua que queda en la altura. Allí los hombres limpian la acequia y las mujeres los esperan abajo con la comida. Llevan su pajita, los hombres les quitan, les dicen las zorras a ellos. Ellos sacan agua del río Pasora, de ahí entra el agua para el regadío. También tienen las familias terrenos con riego (mahuay). Son canales de tierras que a veces se rompen y el agua se anega. Aunque hay ahora algunos tramos que están con cemento” (relato de Eloisa Bandan, Cullhuay, agosto de 2014).

El 15 de junio es el de movilización de los comuneros a zonas místicas, como el que tiene el río Pasora, la quebrada de Armas, cerca de la cueva de Pariamachay y a un costado de la bocatoma.

¹²⁸ “[...] los sistemas de regadío, que tienden a ser pequeños a escala indígena y de larga duración, y locales en ámbito y en conocimiento” (Guillet, 1995: 308).

¹²⁹ El riego en la comunidad es utilizando acequias antiguas, a pesar de que hay un moderno sistema de riego, con la laguna Chuchún represada, éste no integra al pequeño sistema local.

“Hay costumbre, el 15 de junio después de limpiar las acequias, juntarse en la quebrada de Armas, la gente lleva harta comida, todos sus platos. Llevan banderas. Toca tinka (un tamborcito) las viudas (...), Asisten las autoridades y allí acuerdan nombrar al juez de aguas

Allí se bautizan a los niños a los jóvenes, así nacen los compadrazgos. Doña Eloísa bautizó a varios por eso le dice a ella madrina y padrino a su esposo. De allí, tarde llegan a la casa comunal” (relato sobre la fiesta realizado por Eloísa Bandan, Cullhuay, agosto 2014).

En el segundo día al terminar el banquete ceremonial, se van al local comunal a bailar y en el tercer día comen un ají de ollucos preparados por los “parianes”.

Foto 16. BANQUETE CEREMONIAL



Foto : Hernán Hurtado, 2011

A través de este ritual¹³⁰ podemos apreciar la cosmovisión de los cullhuayinos respecto a su entorno. Aún mantienen una percepción integral y dinámica de los ecosistemas, donde se visualiza y se renueva la estrecha relación entre los dos ecosistemas *suní* y *jalka*. En esta ceremonia lo central es el agua domesticada, pero no dejan de relacionarla a sus fuentes que están en las alturas: las lagunas, el glaciar, las aguas subterráneas y sobre todo las lluvias¹³¹. Están presentes también los pastos de la jalca y los otros elementos del ecosistema, como la fauna (los zorros, sapos, aves). En su imaginario, a través de la realización de una serie de rituales, ofrendas abren canales de comunicación entre los humanos y las deidades del agua. Así, celebran, agradecen y reciprocán con ellas, pidiéndoles que aparezcan las abundantes lluvias permitiéndoles continuar con sus vidas.

Como sostiene Gelles (1995 y 1984) este ritual les permite una catarsis comunal de dos días, asociada con la limpieza espiritual y física de los canales de agua. Los comuneros creían que el agua vendría, se incrementaría con la realización de rituales a las wakas.

Por otra parte, la fiesta es de gran importancia, ya que refuerza la organización colectiva tradicional en torno al manejo del agua y el mantenimiento de los canales de riego. A través de la celebración se involucran todos los comuneros y no comuneros que viven, o están relacionados con la comunidad, los que habitan los espacios de arriba y de abajo, y también los forasteros que para esa ocasión suben y se mezclan con la población local. Todos los participantes, así como los dirigentes comunales, contribuyen con diferentes aportes a los gastos del ritual. Es una ceremonia con muchos actores, se inicia reconociendo el tejido social tradicional:

¹³⁰ Actualmente, las Fiestas de Agua persisten con mucha fuerza y constituyen las manifestaciones más coherentes de una antigua forma de reciprocidad y organización comunal, donde la ‘faena’ y fiesta”, trabajo y culto, se sobreponen y se confunden. Por lo general duran ocho días, la mayoría de los cuales están dedicados a la limpieza física y espiritual del sistema hidráulico.” Gelles, 1995: 309 y se lleva a cabo en muchas comunidades de la cuenca del Chillón (Borea (2004), Raez (2002), como en las cuencas vecinas del Santa Eulalia, Huaral.

¹³¹ Durante toda la ceremonia se realizan cantos, en los que se los nombra a estos elementos del entorno.

la autoridad del Apoderado. Se involucran todos los comuneros, en la asamblea previa, se elige a las autoridades de la celebración quienes suplantán, durante la fiesta, a las autoridades formales. También se designa a los que desempeñarán los roles de personajes rituales en la ceremonia del segundo día, como son: a) la Cajera, mujer viuda que toca la caja y canta; b) el Huaquero; c) los Parian (Añás) y d) el Cura (Borea, 2004).

Ese día en la Fiesta de la Champería todo se da la vuelta, se llama por otros nombres a las cosas, dándoles uno alterno, ya sea contrario o complementario. En el curso de estos días las autoridades son “sustituidas” e incluso los hombres asumirán rasgos de zorras (añases), hablando como mujer (relato de la señora Tomasa Pastrana, Cullhuay, agosto 2014).

Foto 17. LA FIESTA DEL AGUA



Foto: N. Varas, 2016

La persistencia de esta ceremonia es una expresión de la concepción monista no dual de la relación sociedad /entorno. Es un momento donde en conjunto la población agradece y dialoga con la lluvia, los hombres son animales silvestres, los animales son humanos, se habla con los elementos de la Naturaleza, se reciproca con el agua

arrojándole comida ritual, como coca, flores, dulces ... en el momento de “la largada del agua”, cuando abren la bocatoma, y le cantan canciones de amor.

De esta manera, permite expresar la continuidad de los ecosistemas y comprobar una visión integradora de su entorno, en los que sus elementos de la zona *jalca*, *janca* y *suní* se integran y muestran que son imprescindibles en la reproducción de cada uno de ellos. etc.

En esta ocasión hay una división del trabajo entre hombres y mujeres: mientras ellos se ocupan de la limpieza de los canales ellas preparan la comida para el banquete ceremonial.

En esta oportunidad las familias, después de la ceremonia realizada cerca de la bocatoma, se reúnen en los terrenos bajo riego, en la zona baja, para intercambiar entre sí comida exageradamente abundante y diversa. En este sentido la fiesta es una manera de agradecer al agua, de hacerle sentir que ella es vital para sus vidas.

También, hay que destacar el protagonismo de lo femenino asociado al agua, a la agricultura, a la recreación de la vida en este espacio de la cuenca. Lo podemos apreciar en esta ceremonia mágico religiosa, a través de los personajes en la leyenda y los personajes rituales¹³². Durante la ceremonia, la Cajera canta a las huacas de las tres hermanas y les suplica que envíen el agua para tener comida y utiliza el mismo sonido: *Wi, wi, wi*, que el relato del mito *Wa Kon y La Viuda*:

*Riguacocha mamita, / Riguacocha señora. / Señora Riguacocha
/ bota bien tus agüitas, / para regar nuestra papita. / Wi, wi, wi.
Pumaquihauy mamita, / señora del pueblo de Cullhuay, / wi, wi. /
Cerrito de la Viuda / subida y bajada, / rodeadito de tus pajonales,
/ rodeadito de tus pajonales. / Cuando subo a tu cumbre / diviso el*

¹³² En el año 2016, cuando participamos en el ritual, la Cajera, que es la última persona que canta en quechua en la comunidad, se encontraba enferma, por eso tomamos los testimonios recogidos por Borea doce años antes (el 2004) y publicados en su artículo “Tras los pasos del *Parián* en el evento y en el tiempo. Imágenes y representaciones en la sierra de Lima”, *Anthropologica*: 22, pp. 153, 154 y 157 (2004, PUC).

paisaje, el paisaje de mi hermosa tierra [...].” (canción interpretada por la comunera Delfina Cajavilca, 2014)

En el canal de regadío *Huiapa*, la Cajera toca y anuncia a viva voz en quechua y castellano:

“Añas, para runku runkullawalan. / Liklish, pupush imapitaq waqanki. / Whish, whish, whish, whish. / Puentecito Jochachaca / déjame pasar a Huiapa / para cosechar mis papitas, / ¡ay, ayay, papa mahuay!, / Pumaquihuay mamita, / Riguacocha señora, / larga, pues, su agüita / para regar mi papita. / Whish, whish, whish, whish”.

“Puentequito de Cullhuay, / déjame pasar a mi comunidad / para hacer nuestras costumbres. / whish, whish, whish, whish. / ¡Viva señores Apoderado!” (testimonio de una Cajera 1998).¹³³

El quechua, como señala la autora que seguimos en nota al pie, juega un papel central en estas celebraciones, pese a no ser ya practicado en el habla cotidiana. Conservar en el canto algunas frases, en su idioma, que les recuerda sus orígenes, a los ancestros, los dueños del agua. El nevado, conjuntamente con la huaca de La Viuda, las lagunas de las huacas (Riguacocha y Pumaquihuay), son considerados canales de comunicación entre los mundos de los humanos y sus dioses. Por eso en esta oportunidad se las invoca y se reciproca con ellas y ellos¹³⁴.

¹³³ *Ibid.*, 154. La cajera interpela a las aves de las lagunas, a la zorrilla y a la lluvia: “Añas, para runku runkullawalan: ‘Zorrillo, canastilla de lluvia, lluéveme’. Liklish, pupush, imapitaq waqanki: ‘Liqichu, pukapuka: ¿por quién lloran?’ (Borea, 2004: 153, 154 y 157).

¹³⁴ Al respecto, y desde una perspectiva psicoanalítica, Platt (2003), que estudio a la etnia de los Macha en Bolivia nos dice: “(...) las divinidades subterráneas se invocan y se aplacan, pues se las considera fuentes de hostilidad, peste, accidentes y muerte; pero, al mismo tiempo, si se las alimenta y cuida, son promesa de renovación de la prosperidad y del deseo, así como fuente de regeneración de la vida individual y colectiva” (Platt, 2003: 262).

Foto 18. BANQUETE CEREMONIAL (2016)



Foto: N. Varas, 2016

Los participantes de la ceremonia se sienten integrados en el entorno y miran a sus componentes como homólogos o, como propone Cruikshank (2001) “(...) esta concepción lleva una “responsabilidad social” debido al carácter social de todas las relaciones entre los seres humanos y los no humanos, es decir, los animales y los elementos del paisaje, incluidos los glaciares” (citado por Heyd 2011: 21).

La Fiesta de las Cruces

Aunque mi propósito no es realizar un estudio de los significados simbólicos en la experiencia religiosa de los Cullhuay, sin embargo, me atrevo a sugerir que las fiestas de las cruces en esta comunidad tienen su sustento en la infraestructura formal prehispánica, tomando en cuenta las “importantes continuidades entre las tradiciones festivas ceremoniales precolombinas y coloniales” (Abercrombie, 1986, citado por Platt, 2003: 259). Utilizaré el material etnográfico recogido durante mis estancias de investigación en Cullhuay.

Esta fiesta está relacionada con el entorno, dedicada al culto a los *apus* de sus cerros, se desarrolla la primera semana de mayo, posteriormente de la fiesta del patrón San Felipe.

Los cullhuayinos tienen diseminadas en sus cerros principales cinco cruces. A cada una se denomina de acuerdo al sector donde se encuentra:

1) Santísima Cruz de Astojayan; 2) Santísima Cruz de Cruz Pata; 3) Santísima Cruz de Ñaupajañan¹³⁵ (dos cruces); 4) Santísima Cruz de Pajche y, 5) Santísima Cruz de Pumaquishuay. Y la cruz de mayo que es de todos los comuneros, queda guardada en la Iglesia.

Foto 19. LA CRUZ DE PUMAQUIHUAY



Foto: Blogs spot-Cullhuay, 2011

Sobre el origen de esta festividad encontramos esta versión “(...) *cuando vienen los españoles encuentran a la población, que tenía su cen-*

¹³⁵ Es la más antigua.

tro urbano más arriba (son las ruinas de Cuhispa), los pobladores tenían sus apus, sus dioses, en los cerros, y en una forma de eliminación de las creencias, de extirpación de las idolatrías, los curas españoles colocan en cada cerro una cruz que tomara la denominación que los indígenas daban a sus cerros” (Rogelio, comunero relacionado con la actividad turística, Cullhuay, noviembre del 2014).

Al respecto, como sugiere Platt (2004: 295): “Tampoco podemos asumir que el cristianismo reemplazó a las deidades andinas del “mundo de arriba”, expulsándolas –junto a otros dioses vencidos– hacia el Ukhu-pacha y los dominios del diablo. Más bien la exegesis Macha del cristianismo implica una asimilación de los elementos derivados del cristianismo a un modelo andino”.

En la Fiesta de las Cruces se realiza un soterrado culto a los cerros de Cullhuay, donde al parecer, una concepción religiosa del entorno tradicional ha sido reinterpretada por los adoctrinadores cristianos, convirtiéndose hoy en una fiesta católica.

De esta manera, estas ceremonias y rituales pasan a formar parte de la simbología religiosa que une a la comunidad. El 2 de mayo (por la noche), se elige al mayordomo de cada una ellas, el que se hará cargo de asumir la organización y los costos de la ceremonia del próximo año.

Desde el 30 de abril al 1° de mayo los miembros de las hermandades suben hasta los cerros a recoger las cruces, en las “capillas”, donde están durante todo el año (en un mismo sector puede haber varias cruces) y las traen en procesión hasta el pueblo, allí las depositan en el frontis de la iglesia. De esta manera se juntan todas las cruces en un punto de encuentro, después de estar distribuidas en forma circular como al extremo de los radios de una rueda de bicicleta en los cerros que circundan el pueblo de Cullhuay.

Posteriormente se celebrará una misa, pero las cruces permanecen afuera (“vestidas”, es decir, cubiertas de una banda bordada con dedicatorias, a manera de una bufanda amplia o manto). Cada hermandad tiene un color, algunas tienen más de una cruz.

Foto 20. CAPILLAS Y CRUCES TRAÍDAS EN LOS CERROS



Foto: Blog spot - Cullhuay

Las cruces estaban cubiertas con unas telas bordadas donde consiguen el nombre de la cruz y del mayordomo que la hizo confeccionar, así como la fecha. Una vez finalizada la misa, el cura llamó a las cinco parejas de mayordomos para bendecirlos, poco a poco se fueron acercando los feligreses. Luego, el cura inició las procesiones, los hombres y algunas mujeres de las hermandades cargaban las cruces de madera, más o menos cuatro personas por cruz. Fueron recorriendo las dos calles del pueblo, con siete paradas en lugares donde algunas familias pusieron una mesa a manera de altar adornada con imágenes y flores. Cuando se le preguntó a uno de los cargadores si la cruz pesaba, respondió que “más le pesaban sus pecados”. Acompañando a la procesión iban dos bandas de música.

A las cruces, los comuneros las creen “portadoras de la vida, propiciadoras del retorno de las lluvias y reconocen el papel esencial que juegan las fuerzas de la tierra en los procesos de la futura reproducción” (Platt, 2004: 296).

En esta ocasión hay una gran competencia entre las diferentes hermandades. Aunque algunos informantes me manifestaron que todas las cruces son una unidad, sin embargo en la práctica se manifiesta una cierta

rivalidad, que se pone de manifiesto en el campeonato de bandas y en las actitudes de ciertos mayordomos que hacen gala de los logros obtenidos en la urbe.

Según uno de los participantes, la cruz de Ñaupajañan, es “la de los pobres”, aunque ellos se enorgullecen de haber contratado a la banda musical que ganó en tres ocasiones en el campeonato de orquestas de Cullhuay, y señalan que en esta ocasión también volverían a ganar.

Cuando terminó la procesión, que duró como una hora, a la que asistieron unos cien habitantes, se dejaron las cruces en la puerta de la iglesia y se acudió a ir a las casas donde los mayordomos ofrecían el banquete ceremonial, que según la costumbre es compartido con todos los que se encontraban en el pueblo. Sin embargo, algunos miembros familiares de los mayordomos, seleccionaban a quién se debía entregar los “recuerditos” y a quién invitaban a comer.

En el tercer día, las cruces, después de haber sido honradas, son llevadas de retorno a sus lugares por los miembros de las hermandades¹³⁶, que acompañan a las cruces, portan ollas de comida, manteles, flores. Es un movimiento inverso, desde el centro hacia la periferia, de esta manera todo el espacio, está cubierto de un manto mágico, místico, de protección a todos los seres vivientes de la comunidad. (Platt, 2004).

6.2. Construcciones culturales sobre el espacio, el clima y el tiempo atmosférico

Los actores locales también construyen interpretaciones en torno al proceso de deglaciación de La Viuda y otros fenómenos climáticos, son reinterpretados desde su particular cosmovisión, a la que nos aproximaremos a continuación.

¹³⁶ Según me comentó un profesor, todos van a la misma cruz primero y luego van acompañando a las otras. El director del colegio, el día anterior, había subido hasta el cerro más alto en peregrinación, ya que él tenía una promesa y la costumbre es que uno debe subir consecutivamente cinco años. Él lo hizo dos días antes porque no iba a estar presente el día de la peregrinación, por motivos de salud.

6.2.1. Los bioindicadores para hacer predicciones sobre el clima

Los habitantes de Cullhuay mantienen un conjunto de conocimientos específicos sobre el clima. A través de su experiencia seleccionan determinados bioindicadores climáticos (“señales”), que les permiten predecir el tiempo y los fenómenos meteorológicos (lluvias, tormentas, truenos) en su secuencia necesaria para la actividad agrícola, es decir, a corto, medio y largo plazo (día, semana, mes o estación).

Los pobladores observan el comportamiento de animales, plantas y astros, para vaticinar las variaciones climáticas que se traducirán en una buena, mala, o regular crianza y cosecha. En la predicción del tiempo el zorro jugaba un papel importante. La gente de Cullhuay predecía si tendrán un año lluvioso, seco o normal, observando el comportamiento sexual de los zorros, *“Cuando el rayo aparecía antes que las zorras entren en celo, es decir, se adelantaba a que el zorro montara a la zorra, vendrán las lluvias, año lluvioso, buen año. Y sucederá lo contrario cuando la zorra le gana al rayo, año seco.”*.. El zorro vuelve a estar presente en la siguiente expresión: *“Si gana el zorro, mal año y si gana el trueno, buen año”*.

En septiembre es el mes en que las zorras entran en celo, y son meses en donde también se presentan rayos y truenos, son los “repuntes” o lluvias “tempraneras” (conversación con un grupo de comuneros en Cullhuay, 10 de octubre del 2014). Aunque algunos informantes señalan que esto era en el pasado y que ya no se cumple porque las lluvias ya no tienen la regularidad de antes.

También, observan a los astros, por ejemplo, el aspecto de la Luna, en septiembre:

“En días de luna, allí observan la luna nueva. Cuando el cachito está equilibrado, no lloverá; en cambio, cuando está inclinado, viene la lluvia, el agua” (comunero de Cullhuay, agosto 2014).

“Cuando en cuarto creciente la Luna está inclinada a la izquierda, viene cargada de lluvia, si al contrario está con manchas, no lloverá” (poblador de Cullhuay, agosto 2013).¹³⁷

Las lagunas adquieren un papel importante en estas predicciones:

“La laguna Leoncocha avisaba si iba a llover, porque sonaba, y hasta ahora suena” (comunera de Cullhuay, agosto 2015).

Ellos observaban el comportamiento de los batracios, los escuchaban, pero

“(ahora) algo que es diferente, es que ya no se ven sapos, éstos han ido desapareciendo”.

Nos comentan que los cóndores han desaparecido. Su avistamiento en septiembre predecía las lluvias:

“Antes por estos sitios había cóndores, cuando salían predecían lluvias” (Comunero, Cullhuay agosto, 2014).

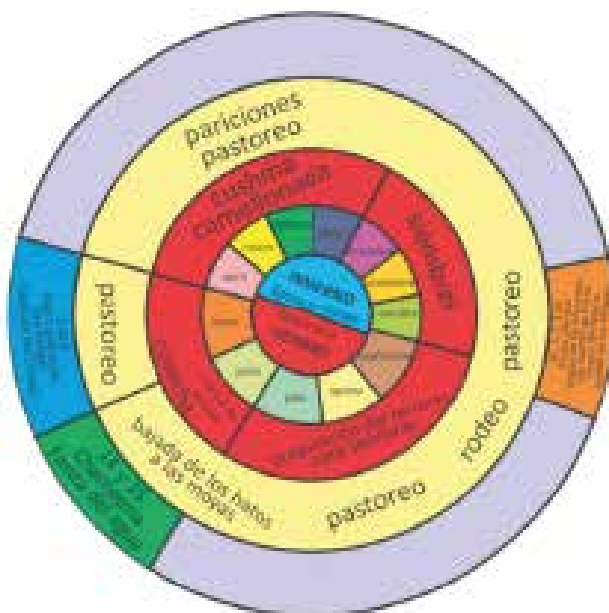
“En los meses de septiembre y octubre, hace más de 15 años atrás, por esta época empezaban los repuntes, o lluvias tempraneras, tres o cuatro días de lluvia, que luego se iban. Eran indicadores de buenas lluvias a partir de diciembre” (electricista, Cullhuay, septiembre 2014).

6.2.2. Sobre la alternancia climática: época seca (verano) y época lluviosa (invierno)

Los conocimientos que los comuneros de Cullhuay han heredado de sus antepasados y los que han adquirido en su experiencia cotidiana, respecto a la naturaleza cíclica de la medida del tiempo y a la dinámica y variabilidad de los fenómenos climáticos, les ha permitido elaborar calen-

¹³⁷ Para un análisis más pormenorizado respecto a la observación de los astros y las predicciones meteorológicas ver Orlove *et al.* (2004)

darios complejos. En estos calendarios se articulan los ciclos agropecuarios y las ceremonias religiosas, las fiestas, formando un conjunto interrelacionado (Goloubinoff, et al, 1995). Figura 5. Calendario de estaciones, actividades agropecuarias y fiestas en la comunidad de Cullhuay



Elaboración propia.

Esta estrecha interacción entre conocimientos y prácticas humanas con tiempos atmosféricos encierra una gran complejidad, pues involucra concepciones de relación hombre-naturaleza, procesos de adaptación o de coevolución (Norgaard, 1984) y condiciones socioculturales, políticas y físicogeográficas de cada momento histórico específico. Por ejemplo, en el calendario local de los Culhuay éstos usan las escalas de medida del tiempo y sobre todo el fenómeno meteorológico de las precipitaciones para dividir el tiempo anual en dos estaciones: la lluviosa y la seca (Ulloa, 2011). Para ellos, el paso de la estación seca a la estación de las lluvias, así como las ceremonias y los ritos entre las dos estaciones son cruciales para las cranzas y siembras.

En la época de lluvias y neblinas, desde septiembre a marzo, es cuando crecen los ríos y los pastos, lo que significa que es el momento

de engorde y parto del ganado, por lo tanto, de producción de leche y producción de quesos. También es el momento de la siembra, la *cusma* (deshierbe), la *camellonada* (aporque). Es una época de intensa actividad productiva, de demanda de mano de obra. En cambio la época seca, del mes de abril al de agosto, es el tiempo de estiaje, sin lluvias, dedicado al procesamiento de los alimentos, a las fiestas, a la roturación o barbecho de los terrenos, a la limpieza y mantenimiento de acequias y pircas de los andenes. Época, también, de la migración temporal. La tierra “descansa”, de allí que en quechua sea llamado *samay pacha* (“tiempo del descanso”).

Desde el periodo colonial llaman al tiempo lluvioso “invierno” y al tiempo de seca,¹³⁸ “verano”, pero, como sostiene Hofstede, R. (2013), estas denominaciones no corresponden con la realidad climática andina. En regiones tropicales el verano en términos estrictos no existe; hemos importado este término, como tantos otros originarios de Europa, para referirnos al periodo más seco y soleado. Desacuerdo similar manifiesta Dollfus cuando sostiene que, en estas zonas “con las montañas de las latitudes medias el empleo de la palabra ‘invierno’, que, según las personas y las regiones, designa aquí, por lo demás, estaciones opuestas, es completamente inapropiada, y conduce a groseros errores en la interpretación de los fenómenos climáticos” (2015: 11).

Lo paradójico es que esta designación encierra una contraposición, pues, en el mismo periodo anual, en la cuenca media y baja del Chillón las estaciones se presentan invertidas. Cuando es invierno en la sierra es verano en la costa: la luz solar, la elevada temperatura, los ríos copiosos, la potencialidad de desastres (inundaciones, huaicos); y, al revés, cuando es verano en la sierra es invierno en la costa: cielos cubiertos, clima frío, con neblinas. En la costa desértica, donde “nunca” llueve copiosamente, lo determinante para la estacionalidad es la temperatura y la presencia del sol. En resumen, mientras que en Lima la estación está determinada por la temperatura, en la sierra lo está por las lluvias.

¹³⁸ Estas denominaciones son una muestra del sincretismo de las culturas colonial e indígena.

Las personas que están en permanente movilización entre ambos espacios, en menos de una hora pasan del verano al invierno y viceversa. No necesitan esperar meses para vivir en una nueva estación.

6.3. Representaciones y controversias sobre el glaciar y su retroceso

Para algunos de sus habitantes, en este territorio conviven dioses, huacas, por ello durante todo el calendario anual realizan ceremonias religiosas en las que solicitan a estos seres que las fuentes continúen manando. Mantienen relaciones con estos seres a través de un conjunto de rituales, etc. Para los nuevos agentes que intervienen en el territorio, estas lecturas son meras supervivencias de un pueblo ignorante y atrasado.

En la actualidad cuando el retroceso del glaciar del nevado de La Viuda, está en proceso de culminación, es importante conocer cómo los contemporáneos cullhuayinos, perciben y sienten este proceso.

Los cambios que perciben los habitantes de esta zona no son algo ajeno a una historia oral, que pone de manifiesto la variabilidad climática de los Andes, tal y como señala Juan Torres (2008). Es así cómo este retroceso no pasa inadvertido para los comuneros de Cullhuay, que han desarrollado sus vidas en la base del glaciar, ellos van observando año a año cómo éste va perdiendo su cobertura de hielo y se han ido formando nuevas lagunas glaciares. Es indudable que estas insólitas y profundas transformaciones en los aspectos biofísicos de los ecosistemas también está alterando la relación que “la gente tenía con el glaciar, el paisaje, su medio ambiente, los recursos naturales y entre ellos mismos” (Carey: 2014: 15). Los comuneros consultados guardan memoria de la imagen del glaciar que tenían sus padres o abuelos ... a inicios del siglo pasado. La percepción que, ante la progresiva y acelerada pérdida de hielo de La Viuda, vienen procesando de generación en generación es que las fuerzas ambientales tienen su propia capacidad para actuar (Heyd, 2011). Miran impotentes este proceso de retroceso y sienten que no está en sus posibilidades detenerlo. En algunos testimonios se indica que sus

antecesores les prevenían que cuando se termine de derretir el nevado de La Viuda se produciría el fin del mundo. Una de las comuneras señala que hace 60 años:

“Cuando veías a La Viuda, era una montaña cubierta de blanco, pero que ahora se está derritiendo (...) mi madre me advertía entonces que cuando se acabe el blanco de La Viuda, será el fin del mundo, vendrá la sequía.”

Otro de los informantes, mientras me mostraba el glaciar, me decía *“que ayer no tenía manto, hoy está cubierto ... ¿Cuánto tiempo permanecerá esta nieve? Se derretirá hoy mismo o, quizá, nos acompañará unos días”*.

Ellos sienten que está lejos de su capacidad humana controlar esa situación. Cuando hablan de que se “acabará el mundo” algunos pueden interpretarlo desde una explicación religiosa cristiana, como un *pachacuti* andino o como una señal del fin de un tipo de vida, de ciertas relaciones con el entorno, tomando en cuenta la visión cíclica del mundo y la vida entre los habitantes de los Andes. Y eso no significa esperar pacientemente el fin del mundo, sino podría significar que deben prepararse para construir el próximo mundo.

A estas interpretaciones se han ido sumando otros discursos “oficiales”, difundidos por organismos estatales e internacionales: el cambio climático y el calentamiento global. Por ejemplo, un taxista que nos trasladaba de Canta a Cullhuay nos explicó las causas que provocaban el retroceso del glaciar, repitiendo los mensajes dados por “los expertos” en los medios de comunicación, “era un problema de los países altamente industrializados, que emitían mucho ...”.

De ahí que, desde esta percepción, la intervención para enfrentar estas situaciones no depende de los habitantes locales sino del Estado-gobierno limeño y de las entidades internacionales que desarrollarían estrategias contra el cambio climático. Los responsables de una situación estarían en las grandes potencias, que emiten grandes cantidades de gases de efecto invernadero. Y esto es tan lejano que los inmoviliza. Las causas son ajenas a su mundo, como ajenas son las soluciones que propugnan los

“especialistas” que al imponer sus interpretaciones se apropian también discursivamente del medio y los recursos de los habitantes de Cullhuay.

6.3.1. Indicadores del cambio climático

Los cullhuayinos perciben que las cosechas no son las mismas como tampoco lo son sus montañas. El régimen de lluvias está cambiando; antes llovía de septiembre hasta marzo, prolongándose en algunos años hasta abril, pero en los últimos cinco años las lluvias se concentran en los meses de febrero y marzo, época ya tardía para las necesidades de sus cultivos de secano y para las crianzas extensivas, lo cual repercute en su calidad de vida, al perder parte de la producción que es destinada para su autoconsumo y el ganado.

Las lluvias tempranas de los meses de septiembre a octubre (que aprovechaban para realizar las labores agronómicas) ahora son escasas o hay mayor incertidumbre para su aparición. A veces aparecen en los meses que no se las espera. El año pasado fueron sorprendidos con ocasionales lluvias en los meses de junio y julio, fue así que durante la Fiesta del Agua llovió torrencialmente en la época en la que correspondía que vinieran las heladas y nevadas. También, según nos comentaron, se vienen dando con frecuencia “los veranillos”, que consisten en lluvias que aparecen y luego desaparecen, dando lugar a tiempos asoleados, lo que ocasiona que los pastos se quemen y desaparezcan, o aparezcan un hongo como la *rancha* (*Phytophthora infestans*) que diezma los cultivos de papa.

Por las dinámicas del ecosistema y actividades entrópicas, las aves (como los yanavilcas, aves de las lagunas de altura que se alimentan de caracoles que viven en los riachuelos y bofedales), se observa¹³⁹ que ahora se trasladan en bandadas a la zona donde están las sementeras de cultivos o las piscigranjas de truchas, causando molestias a los agricultores.

¹³⁹ Observación realizada en agosto del 2014 y explicación que me dio un profesor del centro educativo.

Si evaluamos las causas de la vulnerabilidad de la comunidad frente al cambio climático, están básicamente en la alteración del patrón de comportamiento de las lluvias, tanto en periodicidad (ocurrencia) como en intensidad (volumen), determinando que los ritmos de los procesos de producción agropecuaria se alteren. Las lluvias son la base fundamental para el reverdecimiento de los pastos, pues no tienen sistemas hídricos que lleven agua de las lagunas a sus campos.

6.4. La versión tecnocrática

Las preocupaciones centrales de las autoridades, técnicos, científicos y población urbana que vive en la cuenca baja de los ríos que nacen en los glaciares están centradas en el tema del suministro de agua en relación al retroceso glaciar. El paisaje no es visto de una forma global, sino como mero soporte de un recurso que para ellos es fundamental.

Los funcionarios del Estado ven a la cabecera de la cuenca como un depósito de agua que tiene un precio o es un instrumento de control político. Varios autores muestran en el caso peruano las contradictorias perspectivas y discursos en el manejo y gestión de los recursos entre las comunidades campesinas o indígenas y los funcionarios y técnicos estatales (Gelles, 1995; Guillet, 1995).

Al respecto, Gelles (1995) señalaba que las actitudes de los funcionarios estatales al adoptar decisiones o realizar proyectos, respecto al uso y manejo de los recursos (agua, pastos, ganado, bosques, tierras, etc.) y los servicios tradicionales, “son diferentes en su conceptualización y en la forma de gestión de los recursos: el uno toma una perspectiva secular, ‘racional’ y burocrática de la administración del agua, mientras que el otro se enfoca en asegurar ritualmente el agua, lo cual es visto como parte de un universo social y simbólico mayor”.¹⁴⁰ (Pág. 394).

¹⁴⁰ Hay una enorme cantidad de estudios sobre estas contradicciones en el manejo y gestión de los recursos entre las comunidades campesinas o indígenas y los funcionarios y técnicos estatales (Ver Gelles, 1995; Guillet, 1995; Carey, 2014).

Para los funcionarios que tienen que ver con la administración del recurso, no es fácil ver como necesario dialogar con la población comunal, que lo único que les genera son problemas. “Mejor que ni se enteren de la norma” (técnico de Provías, Cullhuay, agosto 2015; y técnico del ATDR, Huaral, septiembre del 2013).

Desde otras perspectivas, algunos profesionales que trabajan para el Estado, ONGs, organismos internacionales, consideran que uno de los recursos que posee el Perú para hacer frente al cambio climático son los conocimientos y prácticas de manejo sustentable de sus entornos –por parte de los comuneros quechuas, aimaras y de los pueblos amazónicos– además de la fortaleza de las organizaciones comunales.

Un consultor de ONGs plantea: “Esta situación obliga a tomarlos en cuenta, para comprender cómo estas poblaciones locales viven, perciben, sienten el proceso y, en lo posible, rescatar sus conocimientos y practicas tanto para desarrollar planes y proyectos de mitigación como de adaptación al cambio climático global” (Arce, 2011: 36).

Una representación académica que, pese al avance que significa el reconocimiento de los saberes locales, reproduce una imagen un tanto idílica y esencialista de estas poblaciones, ya que no contempla la diversidad interna de unas personas que no son atemporales y que, por tanto, se han ido transformando al igual que lo ha hecho la propia sociedad peruana en su conjunto.

Más allá, pues, de las visiones foráneas que se aproximan a estos territorios en busca de nuevos recursos, o bien pese a las visiones paternalistas que de una u otra forma reinventan una comunidad imaginada, lo cierto es que los comuneros reales no son reconocidos como sujetos de derecho. La experiencia muestra que no se les toma en cuenta ni se les consulta previamente, como es justicia sobre las modificaciones planeadas en sus entornos.

CAPÍTULO 7. RESIGNIFICACIONES Y REPRESENTACIONES DE LOS TERRITORIOS CULLHUAYINOS

En este capítulo interesa analizar los procesos complejos de construcción de la comunidad y el territorio, en un contexto de profundas transformaciones del entorno socioeconómico y ecosistémico. Es sobre esa trama donde va cristalizando el brocado social y nuevas estructuras territoriales, van cambiando las significaciones del espacio, el sustrato simbólico que le da sentido y la articulación de la población que se considera cullhuayina.

Tratamos los aspectos identitarios, pero también vemos los referidos a los juegos de poder, a las decisiones que se toman en relación al mundo de la vida, respecto a los bienes colectivos en el territorio tradicional, relatando cómo funcionan las mediaciones entre el lugar tradicional y los otros espacios, vistos desde la diversidad de intereses que están presentes.

Nos preguntamos: ¿Cuál es el marco que integra a la gente, que forma parte de la comunidad de Cullhuay? ¿Cómo se articula el conjunto de relaciones que permite entre los cullhuayinos la reproducción cotidiana de su vida comunitaria?

Estas dinámicas no pueden ser entendidas sin las complejas interrelaciones de los comuneros radicados en el pueblo con los llamados comuneros residentes¹⁴¹. De ahí que, utilizamos la idea de socioecosistema para comprender y describir ese juego de relaciones, de vínculos, de implicaciones que se dan entre los miembros que habitan el espacio de forma cotidiana y aquellos que intervienen desde otros contextos, tomando decisiones sobre los bienes y prácticas comunales. Dando lugar

¹⁴¹ Denominamos “residentes”, utilizando el término usual con que los designan los propios pobladores, a aquellos comuneros que tienen una residencia permanente fuera del lugar tradicional comunal, a causa de su protagonismo en las asociaciones de residentes, fundamentebta modo organizativo que adopta su actuación.

a una nueva modalidad de construir lo comunal, que ahora actúa desde diversos lugares.

7.1. Surgimiento de las nuevas modalidades de construir lo comunal

Durante los cuatro años que realizamos el trabajo de campo, en la comunidad campesina de Cullhuay encontramos un conjunto de nuevas situaciones imbricadas con viejas formas que perviven, a lo largo de los nuevos decenios, en la construcción de lo comunal.

Estos procesos son las dinámicas internas y externas que se viven en su territorio y configuran la condición de comunalidad de Cullhuay. Son dinámicas internas y externas las que se viven en su territorio. Están entrelazadas, por otro lado, tales dinámicas con las transformaciones tanto de los ecosistemas como de las dimensiones socioculturales, económicas, políticas de la comunidad o de la sociedad peruana y la global.

Una de las expresiones de esos cambios es la reconfiguración del territorio comunal. Si bien se sigue manteniendo el lugar original como centro “de su vida comunitaria”, sin embargo se han alterado las significaciones de las fronteras del territorio tradicional, creándose circuitos más amplios y distantes en espacios discontinuos, basados en complejas relaciones sociales que se traducen en formas variadas de vivir la identidad y de modificar las normas referentes a los usos y manejos de los bienes comunales.

Hay varios factores que vienen contribuyendo a esa reconfiguración. Uno de ellos es la constante movilización¹⁴² de los comuneros¹⁴³ —de ida y vuelta— entre los lugares tradicionales comunales y sus nuevas residencias en barrios periféricos de la Metrópoli limeña.

¹⁴² Cotlear (2014), afirmaba que una de las características, en las últimas décadas, de los cambios vividos por la sociedad peruana ha sido el de movilidad geográfica, asociada con una movilidad social, con luchas permanentes.

¹⁴³ No todos los que emigran son parte de este grupo que mantiene férrea relación con la comunidad de Cullhuay, también existen aquellos que no lo hacen.

De manera se han intensificado las relaciones sociales, políticas. y de intercambio comercial con las comunidades de Huaros, Canta, Huaral y, sobre todo, con los ámbitos urbanos de Lima, Canta, Huaral, Cerro de Pasco, etc., donde vive la mayor parte de su población comunera.

Otra expresión del cambio son las modificaciones de la normatividad formal y consuetudinaria respecto a la organización comunal, los derechos de la propiedad de la tierra, del agua, impulsados por el Estado y algunos comuneros (Ver Remy, 2013); muestra, además, una mejora de los medios de transporte y comunicación, relacionada con el concomitante auge de la influencia de lo urbano en lo comunal.

Todos estos elementos avivan una dinámica expansiva y dispersa en el socioecosistema¹⁴⁴ que ha conducido a la reconfiguración de su territorio. Los describimos con más detalle a continuación:

7.1.1. La masiva migración de la población

Como vimos en el capítulo cuarto de esta tesis (punto III.3), a partir de la quinta década del siglo pasado la población de Cullhuay emprendió un proceso de masiva movilidad geográfica hacia centros urbanos, sobre todo a Lima, así como también a Cerro de Pasco, Huancayo, centros mineros y Canta. Así se intensificaron las relaciones sociales, políticas, simbólicas y de intercambio comercial con los centros de recepción de su población comunera. El proceso migratorio se da coligado con una movilidad socioeconómica. Y en ese proceso los jóvenes se desplazan hacia las zonas urbanas¹⁴⁵, donde van a estudiar y/o trabajar.

¹⁴⁴ Utilizamos la idea de socioecosistema para comprender y describir ese juego de relaciones, de vínculos, de implicaciones, que se dan entre los miembros que habitan el lugar originario de forma cotidiana y aquellos que intervienen desde otros contextos, tomando decisiones sobre los bienes y prácticas comunales. Ruiz Ballesteros (2012); Escalera (2011).

¹⁴⁵ Ver Fig. 1, en el capítulo 3 (pág. 72).

Una comunicación fluida

La mejora de los medios de transporte y comunicación entre el lugar tradicional y los lugares de migración (carretera Lima-Canta-Cullhuay- Huallay; acceso a la telefonía, la TV e Internet) ha provocado que los cullhuayinos, tras permanecer alejados e invisibilizados por muchas décadas, experimenten un acercamiento entre el extremo superior de la cuenca del Chillón y sus puntos de relación mercantil o migratoria, y perciban en la actualidad cómo el tiempo y espacio se ha ido achicando¹⁴⁶, facilitándose así no sólo la circulación de personas, sino también de nuevos aprendizajes, conocimientos, mercancías, etc.

7.1.2. Las modificaciones en la normatividad oficial y consuetudinaria

Las reglas de acceso a la dirigencia comunal permiten ahora el desplazamiento del centro de toma de decisiones desde las alturas de Cullhuay hacia la costa, en la periferia de la capital de la República.

Simultáneamente, se recrean los requisitos para ser comunero activo. Ya no es necesario ser campesino, agricultor, ganadero ni vivir permanentemente en la comunidad. Ahora pueden vivir “a dos pies”, entre el espacio tradicional comunal y los nuevos espacios urbanos y tener múltiples oficios, aportando nuevos conocimientos y prácticas al construir puentes entre experiencias múltiples en distintos espacios. (Gamarra, 2010). Así el socioecosistema se reconfigura y el territorio se recrea en espacios discontinuos.

Asimismo, se va modificando la institucionalidad en el uso y gestión de los pastos comunales. Se aceptan una serie de prácticas que faciliten esas recreaciones. En Cullhuay, las familias comuneras, generación tras generación continúan con la tenencia de las tierras de pastizales comunales; sin embargo, en la actualidad es frecuente encontrar en las estancias cercanas a La Viuda a los padres acompañados de uno o dos hijos

¹⁴⁶ Ha pasado cerca de noventa años de la primera carretera Lima-Canta. En ese entonces el tránsito entre esas dos ciudades significaba diez horas, en comparación de la hora y media de la actualidad.

a cargo del hato familiar de ganado, en tanto que el resto de la familia se encuentra en centros poblados, donde desempeñan otros oficios como comerciantes, ferreteros, albañiles, transportistas, etc.

Toda esta población que ha dejado de permanecer en la comunidad de Cullhuay no pierde sus derechos de usufructo de los pastizales comunales, ya sea porque mantenga su condición de comunero activo habilitado o bien a través de un padre o una madre viuda que tenga la condición de comunera activa.

Hay casos en que los padres –manteniendo su condición de comunero activo– por motivos de salud solicitan permiso, van a vivir a Lima y dejan a las parejas jóvenes a cargo de la estancia y ganados. En algunas oportunidades llevan a los nietos para que estudien en centros educativos de la capital.

También es frecuente que los padres busquen padrinos de nacimiento, primera comunión y de promoción a comuneros migrantes de Lima o éstos a comuneros que viven en la comunidad. Los primeros buscan apoyos para ellos y sus hijos en la ciudad; los segundos, en reciprocidad, colaboración para cuidar sus bienes en altura.

De esta manera se van estableciendo las relaciones e interacciones parentales, tanto las de sangre como las espirituales. Las que renacen con fuerza, reconfiguradas por los nuevos significados e intereses, sobre todo los relacionados con la producción. Es gracias a que sus familiares les proporcionan fuerza de trabajo que los “residentes” pueden continuar con actividades de ganadería en los pastos comunales; así, también, en la comercialización de los productos derivados de esta actividad en Canta y Lima. En reciprocidad, los que migran tienen en las urbes alojamiento y redes para estudiar, conseguir trabajo, utilizar servicios de salud y otros.

7.1.3. La influencia de lo urbano en lo comunal y viceversa

En los lugares de recepción de los migrantes todos esos procesos de cambios demográficos, socioeconómicos, culturales, etc., han llevado a que se resalten los contrastes culturales resultado del encuentro de “to-

das las sangres”¹⁴⁷ que conforman la sociedad peruana. Este aspecto es estudiado por Matos Mar (1984 y 2012), quien sostiene que los procesos de migración fueron desbordando la institucionalidad tradicional del Perú oficial y ocupando los espacios marginales y/o fronterizos de la capital y finalmente impulsando la integración nacional, “para conformar un país contrastado y pluriétnico”. Matos Mar señala cómo estas masas de migrantes provincianos no sólo no fueron actores pasivos, sino que también influyeron con sus prácticas culturales en la conformación de lo urbano. Otros investigadores estuvieron atentos al carácter sistémico de estos procesos y vienen mostrando que se ha constituido un *continuum* rural urbano, de mutuas influencias (Gamarra, 2010) (Chavez, 1999) (Golte y Adams, 1987).

En la comunidad de Cullhuay conforman, de esta manera, una unidad que mutuamente se alimenta: los de abajo, con sus experiencias vivenciales urbanas (educación, mercado, políticas, visiones, significados), al mismo tiempo son de arriba, porque existe un nuevo pacto social al mantener éstos tanto sus derechos de acceso a los recursos comunales y, de ahí, de aprovechamiento de los bienes comunes como sus deberes (y ampliando éstos a las oportunidades proporcionadas por la urbe) para con el común; de allí que se abran nuevas puertas y formas de conservar sus identidades, creencias, sentimientos.

7.2. El territorio reconfigurado de los Cullhuay

Es obvio que las relaciones que se establecen en esa trama comprenden un dinamismo de lanzadera, como una urdimbre de sube y baja entre sus hilos para hacer un tejido firme y así se van cristalizando nuevas estructuras territoriales, van cambiando las significaciones del espacio, el sustrato simbólico que le da sentido y la articulación de la población que se considera cullhuayina. En las urbes, los “residentes” cullhuayinos, continúan manteniendo estrechas relaciones con sus parientes que aún

¹⁴⁷ Expresión acuñada por José María Arguedas (1964) para referirse a la multiculturalidad peruana.

habitan el lugar originario, regenerando una territorialidad, no necesariamente continua, que se superpone a la originaria y oficial (distritos, provincias, departamento, etcétera).

Este rediseño implica, como vimos líneas arriba, el reforzamiento o reconstrucción de complejas redes sociales basadas en el parentesco de sangre y religiosos (compadrazgo), por donde circulan permanentemente personas, ideas y mercancías, manteniendo como instrumentos de comunicación el transporte vial por la carretera (Lima-Canta-Cullhuay), la radio local (de las localidades de Canta y Comas) y el teléfono móvil como un recurso fundamental y, en el último año, el Internet.

En esas dinámicas se reproducen relaciones de reciprocidad, que son utilizadas en la construcción de lo comunal. Pues, estas prácticas sociales fijan los lazos de solidaridad, intercambio entre sus miembros y legitiman su acceso a los recursos colectivos.

Empero, también surgen nuevas relaciones entre los integrantes de lo que ellos llaman comunidad de Cullhuay, al crearse circuitos más amplios y distantes, en espacios discontinuos, pero manteniendo el lugar original como centro de “su vida comunitaria”. De tal manera que estos miembros de la comunidad dejaron de estar firmemente amarrados a un espacio determinado y circunscripto a sus límites. Y es así que el actual territorio de los cullhuayinos, formado a partir de eliminar las fronteras simbólicas originarias, construye una realidad donde el “allí es ahora; aquí es allí; y nosotros somos ellos” (Passaro 1997: 174-175; citado por Guizardi, 2011).

Los migrantes, al insertarse en un medio intercultural, adquieren una serie de conocimientos y comportamientos urbanos que luego son trasladados hacia las comunidades alteñas, en un ida y vuelta. Los que viven “a dos pies” van fusionando la comunidad con el barrio en la urbe, consolidando la articulación socioeconómica y biofísica de estos espacios con jerarquías estratificadas, que se complementan estrechamente (Remy, 1992; Gamarra, 2010). De esta manera, se viene construyendo un territorio discontinuo, pero de una continuidad socioecosistémica que

va recreando lo comunal en este espacio geográfico vertical. Porque han constituido una unidad compleja de relaciones sociales que mutuamente se alimenta los de abajo con sus experiencias vivenciales urbanas (educación, mercado, políticas, visiones, significados) que al mismo tiempo son de arriba, porque mantienen no sólo sus derechos comunales sino también sus identidades, creencias, sentimientos, lealtades, etc. Así es como se reproduce una comunidad con rasgos ahora interculturales.

En este socioecosistema, sus miembros hacen uso de las variadas condiciones biofísicas y sociales, de la circulación de ideas, gentes, seres, formas, imágenes y mercancías dándole un sentido que, sin dejar de ser comunal/urbana, es también propio, vivido diariamente en la realización de la vida *en la, con la y a partir de la comunidad*. Al mismo tiempo en que se realiza en sí misma, la comunidad se realiza también como otras formas complejas: la “información de los contextos urbanos” es recibida por los sujetos que la interpretan adecuándola a su particular contexto histórico-social (Guizardi, 2011).

Estas dinámicas reflejan las complejas interrelaciones de los comuneros con los comuneros residentes, dando lugar a una nueva modalidad de construir lo comunal, que ahora se realiza desde diversos espacios.

De esta manera podemos entender la nueva resignificación de un territorio disperso, discontinuo, la creación de islas, situadas verticalmente, marcadas con hitos importantes y esferas de poder, cuyos “nudos” serían el lugar original, las ciudades y centros poblados diversamente jerarquizados y distribuidos en la cuenca del río Chillón (Canta, la ciudad de Lima y otros).¹⁴⁸

Por lo cual este análisis no puede limitarse a lo comunal como asociado a una cultura localizada en el tiempo y en el espacio, propuesta por Mauss (1979)¹⁴⁹, que tuvo tanta influencia en el quehacer antropológico,

¹⁴⁸ Esta recreación, se parecen más a prácticas de la época prehispánica de control vertical de un máximos de pisos ecológicos en estos espacios (véanse Rostworowski, 1977; Murra, 1975).

¹⁴⁹ Esta visión refleja una concepción de sociedades inmóviles congeladas en el tiempo,

y más bien requerimos un modelo más comprensivo para acercarnos a estos procesos complejos y dinámicos, y en su búsqueda adherimos a la propuesta de Marc Augé.

“Por supuesto, el estatuto intelectual del lugar antropológico es ambiguo. No es sino la idea, parcialmente materializada, que se hacen aquellos que lo habitan de su relación con el territorio, con sus semejantes y con los otros. Esta idea puede ser parcial y mitificada. Varía según el lugar que uno ocupa y según su punto de vista. Sin embargo, propone e impone una serie de puntos de referencia que no son sin duda los de la armonía salvaje o del paraíso perdido, pero cuya ausencia, cuando desaparecen, no se colma fácilmente” (1999: 61). (1992, en 1999 fue traducido por Gedisa)

7.3. Resignificación de los límites simbólicos: la identidad, la pertenencia

Nos preguntamos, entonces, ¿cuáles son aquellos límites simbólicos establecidos por los integrantes de la comunidad que vienen articulando distintos territorios sociales y los jurisdiccionales acotados por el Estado? ¿Coinciden con los administrativos impuestos por el Estado? ¿O están en proceso de transformación, recreación, resignificación? Veamos lo que señala Valcuende del Río (1998): *“Las fronteras internas son, para nosotros, los límites simbólicos establecidos por los integrantes de un mismo espacio que han articulado distintos territorios sociales y en algunos casos discursos claramente comunitarios que se contraponen a la idea de comunidad oficial (municipio)* (pág. 139), en tal sentido, nos encontramos con una nueva reconfiguración de fronteras en un territorio discontinuo pero integrado. De manera que puedo seguir reconociéndome como comunero de Cullhuay y al mismo tiempo como poblador de Carabayllo, Comas, Independencia, los Olivos, etc., en la urbe.

donde todos tienen lugares fijos y predeterminados. En la actualidad esta perspectiva no sólo ha cambiado por el proceso de modernización de la sociedad peruana en los últimos 90 años, sino por el surgimiento de nuevas propuestas teórico metodológicas para abordar esta nueva realidad.

El traslado simultáneo de muchos de los cullhuayinos a otros pueblos y ciudades no significa que pierdan el apego y el sentido de pertenencia a su comunidad, sobre todo los de la primera generación. Ya Monsbrucker (1990) en su trabajo de campo observó que el sistema de producción y reproducción de los comuneros de Quinchés “abarca mucho más que las unidades domésticas individuales, incluye además el pueblo, otros pueblos (...) así como también ámbitos urbanos” con los que mantienen relaciones de comercialización y/o intercambio de productos (pág. 58).

En la base de estos procesos no sólo están las motivaciones por mejoras económicas, sociales, sino que en ellas se recrea la trama emocional que involucra los miembros de la comunidad. Aquellos que deciden su traslado permanente a otro espacio llevan con ellos cuanto quedaba en la memoria individual y familiar, manteniendo las relaciones afectivas con los que se quedan, aunque en otros casos, dependiendo de la fortuna individual, también abandonándolas. (Ellison N. y Martínez, M. 2009)

En los análisis no es adecuado separar “los que están allí, de los de aquí y los de allá” porque la realidad en aquellos espacios múltiples compartidos continúa produciendo y reproduciendo la vida comunal a partir de sus experiencias “inmediatas, contextuales de sus localidades de origen, pero a la vez reconfigurándolas con las influencias cotidianas vividas en los otros ámbitos urbanos y adecuándolas a su particular contexto histórico-social” (Guizardi, 2011).

Ya los antropólogos Altamirano (1977) (1992) y Gamarra (2010), revelaron cómo la organización comunal es replicada en las ciudades o centros mineros donde migran. Son los “clubes provincianos” o “asociaciones de residentes” los que “han funcionado como espacios comunales donde los migrantes mantienen relaciones con la comunidad e incluso participan en algunas consultas y gestiones de las autoridades locales en instancias del gobierno central” (Gamarra, 2010: 45-46).

Los comuneros cullhuayinos, asociados en su carácter de residentes en el la capital del país, compraron un terreno en la periferia norte de Lima, donde construyeron su local comunal. Éste se ha convertido en

un lugar de encuentro donde replican sus fiestas patronales, y también llevan a cabo reuniones mensuales, etc.

“Mi hermano tuvo la iniciativa de comprar un terreno en el distrito de Comas, allí construimos los cullhuayinos, que vivimos en Lima, un local comunal. Allí nos reunimos, hacemos fiestas” (ex dirigente comunal, entrevistado en Cullhuay, septiembre, 2013).

7.4. Los juegos de poder

La toma de decisiones acerca de los bienes colectivos es uno de los elementos para entender la reconfiguración territorial. Giménez, 2001 y 1999)

“Ahora los comuneros que no residen en la comunidad colocan a los presidentes, que vienen de fuera, para garantizar que sus intereses se mantengan intactos. Ellos se contentan con venir una vez al mes, hacer asamblea, y listo y no están en el día a día, donde se presentan problemas que no se resuelven. Y en las asambleas la gente grita y abandonan la reunión” (Comunera, 60 años, Cullhuay, septiembre de 2012).

Es así cómo se propicia el nombramiento de la dirigencia comunal y/o también que quienes son designados como tales ejerzan su gestión en ausencia. De tal manera que en los últimos años sus principales dirigentes provienen de estos comuneros residentes, los cuales son elegidos por ellos mismos, porque en el momento de las elecciones acuerdan subir en grupo y por el número y nivel organizativo eligen a los que ellos designaron¹⁵⁰, en detrimento de los comuneros que aún permanecen en la comunidad. Estas prácticas vinculan la esfera social –de la comunidad, en las alturas– con la esfera política en la capital del país y comunicándose entrambas direcciones los significados sociales producidos. Se vincula a este fenómeno el más conocido de los electores llamados “golondrinos” en cualquier localidad, que se manifiestan como radicados tan sólo en ocasión de las elecciones, y puesto que contribuyen decisivamente a in-

¹⁵⁰ Hay que tomar en cuenta que los que viven abajo son mayoría, en relación a los comuneros que permanecen en los espacios originarios.

clinar la balanza por la ruptura del equilibrio local provocada por su presencia, se constituyen en un problema de clientelaje.

Como vimos en los capítulos anteriores, grupos de residentes participan de la vida productiva comunal, de las tradiciones comunales como los gestos rituales vinculados a las fiestas religiosas, asumiendo los cargos de mayordomía de los santos patronos, tanto en el culto a las Cruces de Mayo como en la Fiesta del Agua. Paralelamente, ya en su lugar de residencia, participan en la construcción de espacios colectivos urbanos en los barrios donde viven: reuniones de solidaridad, celebraciones urbanas, reviviendo en ellas colectivamente sus costumbres al recrear los lazos de paisanaje.

Foto 20. PROCESIÓN DE LA VIRGEN DE LAS MERCEDES



Foto: N. Varas, 2015

Estos residentes —sobre todo los dirigentes— se constituyen en grupos que reclaman ser miembros de familias originarias o comuneros activos que aún se sienten con derecho a los bienes comunes materiales e inmateriales, así como a ser elegidos autoridades comunales; en la práctica, son ellos los que en los últimos años gestionan los recursos de las partes altas.

Esto se ve facilitado porque los dirigentes no están legal ni estatutariamente obligados a vivir y trabajar ni permanecer en los espacios comunales tradicionales¹⁵¹, así como tampoco lo están a haber cumplido con la tradicional forma de acceder a los cargos¹⁵² como era antes.

Al ser nombradas las autoridades de la Junta Directiva Comunal por un grupo de residentes que hace alianzas con grupos familiares que permanecen en el lugar tradicional, provocan un deterioro de la legitimidad de las autoridades así nombradas, pues los comuneros que no forman parte de estas alianzas no los reconocen como sus dirigentes. De esta manera, las últimas tres dirigencias comunales en Cullhuay, estuvieron y están limitadas para ejercer el poder con el cual enfrentar los cambios en el manejo de los recursos y, asimismo, establecer relaciones con otros actores intervinientes en el territorio (gobierno municipal, regional, nacional y empresas mineras y constructoras de los caminos).

Esta tensión ha ocasionado el debilitamiento de la autoridad comunal, con consecuencias en la gestión comunal y en el control del cumplimiento de la normatividad. Es decir, las decisiones aprobadas en las asambleas no tienen, por causa de presentarse frecuentemente disconformidades, la unanimidad (aunque este ideal fuera rara vez alcanzado, según se comenta) ni, consecuentemente, fuerza ni capacidad de ejecución. Por ejemplo, es el caso de la decisión del número de cabezas de ganado a pastar en las áreas de pastos comunales, estipuladas con un máximo de 50 por familia, no se cumple, pues hay familias que duplican o triplican este número sin ser sancionadas. Otra tensión es que no se respetan las normas establecidas en los estatutos comunales respecto a la condición de comunero y dirigente.

¹⁵¹ Según el sociólogo Julio Alfaro, lo que viene sucediendo con las dirigencias en las comunidades campesinas en el Perú es una consecuencia de la guerra interna que vivió el Perú en las décadas pasadas. Es el caso de que los dirigentes de las mismas vivan en las ciudades, fuera de la comunidad. Quienes se convirtieron en blanco de la actuación terrorista. De ahí que fuera una clara estrategia de los comuneros frente a las amenazas de Sendero Luminoso y del Ejército, que los asesinaban. Pasado el proceso, esta situación se ha institucionalizado (comunicación personal, julio de 2014).

¹⁵² Ver capítulo V de esta tesis, pág

Es así cómo la obligatoriedad de una asamblea mensual (en cada primer domingo de mes), en Cullhuay se supedita a la agenda de los residentes, y, puesto que tanto el nombramiento de las autoridades como el plan de gestión y las políticas que la guían son realizados por voluntad de quienes viven abajo, que suben en dicha oportunidad (aprovechando la nueva carretera y servicio automotriz: en tres horas van y participan en la Asamblea en Cullhuay) ha cobrado sumo interés el voto de quienes sin estar directamente interesados en la conducción, sino en mantener con el cumplimiento de este requisito su pertenencia y ser así considerados comuneros activos, con derechos, se imponen temporalmente a los radicados y se vuelven a Lima. De esta manera, la membresía deviene en tan importante como la vivencia, lo cual contradice los principios de la organización comunal tanto en sus raíces hispánicas como en cuanto al contenido y práctica de las costumbres andinas.

Contiene, pues, contradicciones tal y como viene constituyéndose, el proceso de reconfiguración territorial: se producen relaciones desiguales de poder en el seno de un colectivo antes igualitario en su autoconcepción y, además, éstas se basan en un acceso diferenciado a los recursos, por lo cual las dinámicas de gestión de los bienes comunes, entre ellos los recursos naturales, se dan en ambientes de fuertes tensiones por el juego de poder entre grupos que buscan favorecerse en forma particular y otros que se oponen a ello y exigen el cumplimiento de las reglas consensuadas por todos.

Otra debilidad en la gestión comunal, por diferencias en los intereses grupales e individuales y la dispersión de los dirigentes, es el riesgo ahora inminente de que puedan terminar en el mediano plazo “desgarrando los tejidos sociales que dan sentido de pertenencia y referencia” (Cotlear, 2014) a los comuneros cullhuayinos. Aunque en su caso es patente que, simultáneamente continúan las prácticas colectivas en el socioecosistema.

Cambios en el entorno

Uno de los impactos del cambio de la institucionalidad en relación al manejo de los pastizales comunales, que sirven de alimentación a los

hatos de ganado está en su deterioro creciente pese a las advertencias acerca del sobrepastoreo.

La presión sobre los pastos en Cullhuay se incrementó principalmente en el siglo XX, debido al aumento de la población, así como el incremento de la crianza de ganado vacuno¹⁵³, la mercantilización de los productos ganaderos y la intensificada movilización de su población hacia centros urbanos.

Según la opinión consensuada de los comuneros de Cullhuay, sus pastos ya no son los mismos debido al incremento del ganado vacuno (que no permite la rotación de las canchas) y por los largos periodos de ausencia de lluvias; la opinión de los estudiosos del tema en el Perú sobre este generalizado mal que afecta a las comunidades, dueñas de tan alto porcentaje de pastizales naturales, coincide con la explicación de ellos: la presión sobre las áreas de pastoreo es tres veces mayor que su capacidad de soporte (Quijandría 1987: 287), o, según una estimación menos severa, el actual número de animales excede la máxima soportabilidad de las pasturas en un 17 por ciento (Florez y Bryant, 1989), de forma que el forraje que proporcionan estaría siendo sobreutilizado, las tierras y pastos pisoteados y defecados en exceso, por lo cual las reses no tendrían sostenibilidad en este entorno.

Como vemos, todos los elementos del socioecosistema están imbricados, mutuamente influyéndose, aún más en cuanto se complejiza al convivir contradictoriamente la acumulación de riqueza a que aspira un segmento diferenciado, cuya orientación al beneficio individual está mediada por el mercado de productos naturales con mínimo grado de elaboración, conduciendo a dejar de lado, pese a utilizarla, a aquella organización donde prima lo colectivo recíproco.

¹⁵³ Según información recogida en la sierra peruana, entre 1929 y 1972, la población de vacunos y ovinos aumentó en 135 por ciento y 77 por ciento, respectivamente (Pinedo, 2006: 3).

REFLEXIONES FINALES

Con estas tesis hemos contribuido a comprender de manera más sistémica los procesos que se viven en los socioecosistemas de las cabeceras de las cuencas altoandinas peruanas, donde asistimos a toda una serie de transformaciones biofísicas y en las estructuras sociales, que se retroalimentan. Analizamos cómo esos procesos en el tiempo cristalizan en nuevas estructuras sociales cuyo análisis permite una lectura integral de la realidad peruana. Los comuneros, habitantes de montaña, han debido adaptarse a los cambios climáticos de la misma forma que lo han hecho en relación a una sociedad global que cada vez está más presente, integrándose en este contexto y hasta, diríamos: atenazándolo como la doble pinza dominadora del mercado y el Estado.

En el desarrollo de la sociedad peruana el clima viene jugando un rol muy importante, más aún cuando su variabilidad y fuerza periódica se manifiesta en “fenómenos” (como El Niño) que influyen en los procesos socioculturales y económicos del país a diversas escalas: nacional, regional y local.

En el caso de la comunidad campesina de Cullhuay, estos fenómenos inciden en los procesos de las reconfiguraciones políticas, económicas y simbólicas que vive actualmente. Las experiencias, por lo tanto, plantean abrir antiguos y nuevos temas para abordar el estudio de la comunidad campesina: de esa vieja y cada vez más renovada institución que, a pesar de sus anunciadas “muertes” sigue vigente.

Los recursos colectivos de los cullhuayinos son desde hace tiempo disputados por nuevos agentes, presentes en la vida sociopolítica local por imperativo de su impulso expansivo global. De la misma forma, la emigración ha provocado que una buena parte de los actores locales comunitarios actúen en la propia comunidad desde fuera de la misma, o mejor dicho que en cierta medida “la comunidad” se haya también desplazado al contexto urbano.

Las transformaciones que se vienen dando ponen en evidencia el desplazamiento del poder a los contextos urbanos. Los recursos próximos (tierra y agua) comienzan a ser percibidos como recursos ajenos. Un fenómeno que se produce por el proceso de apropiación del Estado, para el que la tierra y el agua se han convertido en elementos estratégicos. Este alejamiento político de los pobladores locales a la hora de poder gestionar los recursos es justificado desde lógicas económicas supuestamente “racionales”, que sobrepasan las lógicas locales cada vez más volcadas al consumo externo. Esta dependencia política y económica del exterior es también una dependencia ideática, que quiebra en cierta medida las relaciones de reciprocidad entre los habitantes y los otros seres y cosas con las que se relacionan; son una buena muestra de ello las diferentes lecturas en torno a las transformaciones climáticas y la modificación en la significación de los elementos que forman parte del entorno.

Hemos visto cómo los recursos que eran considerados de una u otra forma comunitarios lo son cada vez menos, por cuanto que los habitantes consideran que ahora esos recursos son del Estado. Su mantenimiento no depende tanto de la acción local como de la participación de los agentes externos. Igualmente sucede con las interpretaciones del proceso de deglaciación o de las modificaciones en los regímenes pluviales. Los discursos científico-técnicos inciden en que estos fenómenos no se resuelven desde la reciprocidad ni cumpliendo con los rituales que unen a los cullhuayinos; el cambio global se sitúa discursivamente al margen de la sociedad local. Son los expertos que actúan globalmente los que deben intervenir desde otros niveles e imponer, en función de esta lógica de representación, las actuaciones ambientales más “convenientes”. La influencia de la escuela y de los medios de comunicación, así como la mejora de las comunicaciones, ha contribuido a transmitir conocimientos e informaciones que se confrontan pero también conviven con los conocimientos locales. Las prácticas y conocimientos locales han contribuido a reproducir la idea de comunidad a varios niveles:

- Las tareas comunitarias, las celebraciones y los rituales articulan a la población local entre sí y “obligan” en cierta medida a los comuneros que se encuentran fuera a regresar, para ser, estar y hacer juntos.

- Estas tareas han sido centrales en la relación con los diferentes componentes del medio. Los comuneros se unen para estar entre ellos pero también para relacionarse con un medio que requiere de su acción a partir de prácticas y normas.
- Por último, las prácticas y conocimientos comunitarios son utilizados para relacionarse con las fuerzas sobrenaturales.

A través de este trabajo hemos visto cómo en estas representaciones simbólicas no sólo se representa la comunidad, la que se construye en un hacer indisociablemente vinculado a un mundo, que no sólo es humano. De donde algunos referentes paisajísticos son personalizados: La Viuda, las lagunas, los cerros como también lo son ciertos animales como la zorrilla, etc., e incluso un recurso central como el agua juega un papel importante en el calendario festivo-ceremonial. Estamos así frente a un complejo y ecléctico entramado de símbolos que actualizan las relaciones entre los habitantes de la comunidad y unos recursos fundamentales para su subsistencia. Los habitantes de la comunidad, antes de la imposición de lógicas foráneas debían cumplir sus obligaciones con otros miembros de la comunidad y simultáneamente con los recursos compartidos.

Estos cambios que han desplazado los centros de poder, y que también han provocado cambios significativos en las formas de vida de estos comuneros, hacen imposible pensar hoy la comunidad desde el ámbito puramente local sin tener en cuenta otros contextos, como los urbanos.

Los constantes procesos de transformación de la comunidad de Cullhuay vienen generando nuevas formas de comunidad y ser comunero, en un entorno que también se modifica. Cuando los cullhuayinos y moradores observan el retroceso del glaciar de La Viuda no lo perciben como algo aislado e imprevisto, sino como una condición inherente de su entorno interrelacionándolo con los cambios socioeconómicos y culturales que viven en su cotidianeidad. Es decir, los comuneros de Cullhuay, de generación en generación, ven cómo la montaña permanece, con su manto de hielo que cada vez la cubre menos, y cómo nuevos elementos ecosistémicos (como flora y fauna) van invadiendo sus laderas desnudas,

creando nuevas formas de vida. Simultáneamente viven los cambios a nivel de su organización, sistemas productivos, relaciones sociales, que van reconfigurando su comunidad.

Para ellos, las variabilidades climáticas de la actualidad (sequías, lluvias copiosas, inundaciones, granizadas, etc.), no son algo nuevo, que les cause zozobra y, más bien, lo que más sienten que les afecta son otros factores, como la migración masiva de los jóvenes de su población y el debilitamiento de sus instituciones comunales.

El peculiar sistema socioecológico, de los cullhuayinos muestra la complementación de distintas modalidades productivas y ecosistemas, así como la articulación política de los intereses privados familiares de sus miembros residentes y comuneros y los de la comunidad, como colectivo.

Es por eso que la comunidad de Cullhuay no puede ser entendida sin considerar paralelamente, las complejas interrelaciones con los migrantes que viven en los barrios del cono norte de la capital de la República y que mantienen sus intereses económicos, sociales y afectivos en el espacio tradicional comunal.

Asimismo, hacemos nuestra la nueva corriente que la esboza y que permite comprender la comunidad como un conjunto simbólico. Es nueva porque extrae el estudio de comunidades de un contexto limitado y de una anticuada estructura social, y lo sitúa como algo actual y casi universal en las sociedades tanto industriales como no industriales. Y vemos cómo la comunidad, aún en pleno siglo XXI, se vive como ideal, como realidad y finalmente se la plantea como alternativa. Esto es: como modelo socioorganizativo viable.

BIBLIOGRAFIA DE REFERENCIA

- Alberti, G. y Mayer, E. (comp.). (1974). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Altamirano, T. (1977). *Estructuras regionales, migración y formación de asociaciones regionales en Lima Metropolitana*. Lima: PUC, Publicaciones del Departamento de Ciencias Sociales.
- . (1992). Migración y estrategias de supervivencia de origen rural entre los campesinos de la ciudad. En E. Kingman Garcés (ed.) *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea* (pp. 389-425). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Ansi3n, J. (1993). Del mito de la educaci3n al proyecto educativo. En G. Portocarrero y M. Valc3rcel (ed.). 1995. *El Per3 frente al siglo XXI* (pp. 507-525). Lima: Fondo Editorial de la PUC.
- Recuperado el 13 de mayo del 2013 de <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/682.pdf>
- Araujo, H. (1989). *Ecolog3a, agricultura y autonom3a campesina en los Andes: desarrollo rural y uso cuidadoso de los recursos naturales en la sierra del Per3*. Lima/Stuttgart: Ed. DSE, ZEL.
- Arguedas, J. M. (1964). *Todas las sangres*. Buenos Aires: Losada.
- . (1986). *Las comunidades de Espa3a y Per3*. Madrid: Cultura Hisp3nica. (Original publicado en 1968).
- Arce, R. (2011). *Sistematizaci3n del di3logo regional de adaptaci3n y de aprovechamiento de aguas de la agricultura al cambio clim3tico en los Andes*. Lima: GTZ. Recuperado el 4 de enero del 2012 de http://www.programaaacc.pe/docs/referencia/Vision_Regional_ACC.pdf
- Aug3, M. (1992). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropolog3a de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

- Azogue, Á. (2016). Maneras de ser comunidad. *Gazeta de Antropología*, 32, 1.
- Basadre, J. (2005). *Historia de la República del Perú* (vv. 17 y 18). Lima: Editora *El Comercio*.
- Bates, B.C., Kundzewicz, Z.W., Wu, S., y Palutikof, J.P. (Ed.). (2008). *El cambio climático y el agua. Documento técnico del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático*. Ginebra: Secretaría del IPCC, 224 p.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidad, en busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI, 185 p.
- Belotti, F. (2013). Entre bien común y buen vivir. Afinidades a distancia. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 48, 41-54.
- Recuperado de <http://dx.doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1208>
- Bergkamp, G., Orlando, B., y Burton, I. (2003). *Cambio: adaptación de la gestión de los recursos hídricos al cambio climático*. San José: UICN-ORMA.
- Blom, M. (1987). SAIS Kenamari, sus huachilleros y sus comunidades. En M. Scurrah (ed.), *Empresas asociativas y comunidades campesinas. Puno después de la Reforma Agraria*. (Pp. 21-69) Lima: GREDES.
- Bollier, D. (2016) Los patrones del procomún.
- Recuperado el 15 de mayo del 2016 de <http://www.guerillatranslation.es/2016/02/23/david-bollier-y-los-patrones-del-procomun/>
- Bollier, D. y Helfricht, S. (2013) *Patterns of commoning*. The Commons Strategies Group Overture.
- Recuperado el 12 de mayo del 2015 de <http://patternsofcommoning.org/overture>.

- Borea Labarthe, G. (2004) Tras los pasos del parian en el evento y en el tiempo: Imágenes y representaciones en la sierra de Lima. *Antropológica*, 22, 151-178.
- Recuperado el 15 de abril 2015 de http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-92122004000100007&lng=es&nrm=iso
- Brachetti, A. (2005). *El año en fiestas. La convivencia con los dioses en los Andes del Perú*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Burneo, M. L. (2013). Elementos para volver a pensar *lo comunal*: nuevas formas de acceso a la tierra y presión sobre el recurso en las comunidades campesinas de Colán y Catacaos. *Antropológica*, 31, 15-41.
- Bury, J. (2007). Neoliberalismo, minería y cambios rurales en Cajamarca. En A. Bebbington (ed.) *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Una ecología política de transformaciones territoriales* (pp. 49-80). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Byres, T. (2001). The peasants seminar of the University of London, 1972-1989: A memoir. *Journal of Agrarian Change*, 1, 3, 343-388.
- Cajavilca Navarro, Luis (2007). *Sánger (26-6-1881), Primera victoria peruana en la campaña de la Breña*. Lima: Sociedad Patriótica Héroes de Sánger.
- Calle Collado, A. (2015). La relevancia económica y política del enfoque de los bienes comunes. *Revista Kult-ur*, 2, 3.
- Caravedo, B. (1978). *Desarrollo desigual y lucha política en el Perú, 1948.1956. La burguesía arequipeña*. Lima: IEP.
- Carey, M. (2014). *Glaciares, cambio climático y desastres naturales. Ciencia y sociedad en el Perú*. Lima: IFEA / IEP.
- Castillo Castañeda, P. (2007). Las comunidades campesinas en el siglo XXI. *Balance jurídico*. Lima: CEPES.

Chancos, J. (2001). Retroceso glaciar e impacto ambiental en los montes andinos del Perú.

Recuperado el 15 de noviembre del 2011 de <http://www.calamео.com/books/000116093bf83d80dd379>.

Chávez, A. (1995). Migración de retorno y modernización. *Debate Agrario. Análisis y alternativas*, 21, 59-84.

Coca Pérez, A. C. (2008). *Los camperos: territorios, usos sociales y percepciones en un "espacio natural" andaluz*. Fundación Blas Infante.

Cohen, A. (1985). *The symbolic construction of community*. Londres/New York: Routledge.

Cortés-Vázquez, J. (2012). *Naturalezas en conflicto: conservación ambiental y enfrentamiento social en el Parque Natural Cabo de Gata-Níjar*. Alzira (Valencia) Editorial Germania/Asociación Valenciana de Antropología (AVA), 335 p.

Recuperado el 15 de mayo de 2016 de http://www.academia.edu/2016281/Naturalezas_en_conflicto_Conservaci%C3%B3n_ambiental_y_enfrentamiento_social_en_el_Parque_Natural_Cabo_de_Gata-N%C3%ADjar_English_translation_Natures_in_conflict._Environmental_conservation_and_social_struggles_at_the_Cabo_de_Gata-Níjar_Natural_Park_

Cotler, J. (2005). *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: IEP. Primera edición, 1978.

Cotler, J.(2014). Entrevista con *La República* - YouTube

<https://www.youtube.com/watch?v=CT-KMbLuK8c>

Cruikshank, J. (2005). *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters and Social Imagination*, xii. Vancouver: Seattle: University of British Columbia Press/University of Washington Press.

- Degregori, C. I. (1990). 1969, la lucha por la gratuidad de la enseñanza. En: M. Zúñiga (ed.). *El surgimiento de Sendero Luminoso. Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada* (pp. 49-90). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C. I. (1991). Educación y mundo andino. En *Educación bilingüe intercultural. Reflexiones y desafíos* (pp. 13-26). Lima: FOMCIENCIAS.
- Del Castillo, L. (2014). "La formalización de las comunidades y de sus territorios" *Debate Agrario*, 46, 119-140.
- De la Cadena, Marisol (2002). Mestizos-indígenas. Imágenes de autenticidad y des-indianización en la ciudad del Cusco. En G. Canepa (ed.) *Identidades representadas: performance, experiencia y memoria en los Andes* (pp. 179-201). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Descola, P. y Palsson, G. (ed.). (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México.: Siglo XXI.
- De Bièvre, B. y Acosta, L. (2014). Agua de los Andes para los desiertos costeros. En T. Kohler, A. Wehrli, M. Jurek (ed.). *Las montañas y el cambio climático: una preocupación mundial* (pp. 32 -34). Ed. CDE / COSUDE.
- Devenish, Ch., Hofstede, R., Saravia, M. (2012). Las montañas en nuestro lugar: la importancia de las montañas para el desarrollo sostenible antes y después de Río+20. *Revista Virtual REDESMA*, 6, 1.
- Recuperado el 21 de marzo de 2014 de http://cebem.org/cmsfiles/articulos/REDESMA_13_art01.pdf
- Díez, A. (2012). *Tensiones y transformaciones en comunidades campesinas*. Lima: Cisepa-PUCP.
- Díez, A., Ortiz. S. (2013). Comunidades campesinas: nuevos contextos, nuevos procesos-Presentación. *Antropológica*, 31, 5-14.

Díez, A., Burneo, M. L. *et al.* (2010). Comunidades Campesinas costeñas y serranas (vídeo, 26"). En SEPIA, Mesa de debate 6: Comunidades campesinas y nativas: recursos naturales y consulta.

Recuperado el 15 de mayo del 2012 de http://www.sepia.org.pe/index.php?fp_cont=837

Dollfus, O. (1996) Introducción: los Andes como memoria (p. 11-29). En P. Morlón y E. Rivera Martínez (ed.) (2015). *Comprender la agricultura campesina en los Andes centrales (Perú-Bolivia)* (pp 7-17). IFEA / Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 495 p.

Recuperado el 20 de marzo de 2016
<http://www.ifre.fr/c/12549>

Dollfus, O. (1991). *Territorios andinos. Reto y memoria*. Lima: IFEA/IEP.

Earls, J. (2009). Organización social y tecnológica de la agricultura andina para la adaptación al cambio climático en cuencas hidrográficas. *Tecnología y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 16, 8, 13-31.

Echave, J. *et al.* (2012) *Minería y territorio en el Perú. Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. Lima: Ed. CooperAcción.

Eguren, F. (ed.). (2006). *Reforma agraria y desarrollo rural en la región andina*. Lima: CEPES.

Eguren, F. (2007) Prólogo. En P. Castillo, *Las comunidades campesinas en el siglo XXI. Balance jurídico* (pp.11-14). Lima: CEPES.

Ellen, R. F. (1996). The cognitive geometry of nature: a contextual approach, en G. Palsson y P. Descola (ed.), *Nature and society: anthropological perspectives* (pp. 103-123). Londres y Nueva York: Routledge.

- Ellison, N. y Martínez Muri, M. (ed.). (2009). *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Escalera Reyes, F. J. y Ruiz Ballesteros, E. (2011). Resiliencia socioecológica: aportaciones y retos desde la antropología. *Revista de Antropología Social*, 20, 109-135.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 113-143). Buenos Aires: CLACSO.
- Espinoza, J. (2014). Conceptos generales sobre el clima en la Amazonia. Resultados de investigaciones recientes. IGP Perú. (Conferencia).
- Espinoza, J. (2010). Toward a better comprehension of hydro-climatic variability in the Andean-Amazon basins. (Ponencia). Lima.
- Etzioni, A. (1988). *The Moral Dimension: Towards a New Economics*. Nueva York: The Free Press.
- Farfán Lobatón, C. (2002). El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros, Canta. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 31, 1, 115-142.
- Fonseca, C. y Mayer, E. (2015). *Kausana Munay: queriendo la vida: sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- Fuenzalida, F. (1976). Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. En J. Matos, *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú* (pp. 219-263). Lima: IEP. (Original publicado en 1968)
- Gamarra Carrillo, J. (2010). *Resiliencia social y cambio en comunidades campesinas afectadas por conflicto armado interno: El caso*

de las comunidades de Incaraccay y Tanquihua en la provincia de Cangallo, Ayacucho. Huamanga: Ed. IPEDEHP.

García Canclini, N. (1991). *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Gelles, P. (1984). Agua, faenas y organización comunal: el caso de San Pedro de Casta (tesis), Lima: PUCP.

Gelles, P. (1995). Etnohidrología, “desarrollo” y política cultural en la sierra peruana. En J. González Alcantud y A. Malpica (ed.). *El agua, mitos, ritos y realidades* (pp. 375-400). Barcelona: Antropos.

Giménez, G. (2001). Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. *Alteridades*, 11, 22, 5-14.

Recuperado el 10 de abril del 2014 <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702202>

Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, V, 9, pp. 25-57.

Recuperado el 10 de mayo del 2013 de http://www.culturas-contemporaneas.com/contenidos/region_socio_cultural.pdf

Glave, Luis Miguel (2009). Propiedad de la tierra, agricultura y comercio, 1570-1700: el gran despojo. En Contreras, (Ed.) *Compendio de historia económica del Perú II: Economía del período colonial temprano*. (pp. 313-445) Lima: BCR e IEP.

Goloubinoff, M., Katz, E. y Lammel, A. (ed.). (1997). *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Quito: Abya-Yala.

Godelier, M. (1989) Lo ideal y lo material. Pensamientos, economías y sociedades. Madrid: Ed Taurus Humanidades.

Golte, J. y De la Cadena, M. (1983). “La codeterminación de la organización social andina” en *Allpanchis*, N° 22, Año XIII, Vol. XIX, pp.5-34 (Cuzco).

- Golte, J. y Adams, N. (1987). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: IEP.
- González, N. (2007). Bauman, identidad y comunidad. *Espiral*, XIV, 40, 179-198.
- Grillo, E., Greslou, F. et al. (1990). *Sociedad y Naturaleza en los Andes* (t. I y II). Lima: PRATEC / PPEA-PNUMA.
- Guillet, D. (1995). Revisión, riego y organización humana: una visión desde los Andes. En J. González Alcantud y A. Malpica (ed.). *El agua, mitos, ritos y realidades* (pp. 308-328). Barcelona: Antropos,
- Guizardi, M. L. (2011). El espacio 'en' y el espacio 'de' la Antropología. El debate epistemológico para la etnografía de los fenómenos globales. *Gazeta de Antropología*, 27, 2,
Recuperado el 20 de marzo del 2014 de <http://hdl.handle.net/10481/18651>
- Hamilton, P. (Ed.). (1985). Prólogo: key ideas. En A. P. Cohen *The symbolic construction of community* (pp. 7-9). Londres: Routledge.
- Hardt, M. y Negri, T. (2011). *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Hardin, G. (1968). The tragedy of the commons. *Science*, 162, 1243-1248.
- Harvey, P. (1992). Jugando por la identidad y la tradición. Las corridas de toros en el sur andino. En H. Urbano (ed.) *Tradición y modernidad en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Heyd, T. (2011). Pensar la relación entre la cultura y cambio climático. En A. Ulloa (ed.) *Perspectivas culturales del clima* (pp 17-30). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Ilsa.
- Heyd, T. (2010). Ruedas medicinales como observatorios del cambio climático. *Revista del Círculo Hermenéutico (CH)*, 8, 12-21.

- Hofstede, R. (2013). "Un lobo disfrazado de serpiente". En rev,electrónica infoandina, 15 julio.
- Hobsbawn, E. 2002 Introducción: La Invención de la Tradición. En La Invención de la Tradición. Eric Hobsbawn y Terence Ranger, eds. Pp. 7-21. Barcelona: Crítica.
- Kohler T., Wehrli A., Jurek M. (ed). (2014). Las montañas y el cambio climático: una preocupación mundial. Serie sobre el desarrollo sostenible de las regiones de montaña. Berna, Suiza, Centro para el Desarrollo y el Medio Ambiente (CDE), Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación (COSUDE), y Geographica Bernensia. 136 pp.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment*. Londres: Routledge.
- . (2012), *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Ediciones Trilce, 88 p.
- Ishizawa, J., Rengifo, G., y Arnillas, N. (2010). La crianza del clima en los Andes centrales del Perú. *La Experiencia del Fondo de Iniciativas de Afirmación Cultural (FIAC) 2002-2009*. Lima: PRATEC.
- Jaramillo Marín (2007). Las metáforas de lo comunitario. A propósito de una lectura crítica sobre el sentido de lo comunitario en la óptica de Zygmunt Bauman. En *Reflexión Política*, Vol. 9, N° 18. Pp. 20-31.
- Laos, A y Valera, G. (ed.). (1998). *Comunidades campesinas y desarrollo sostenible*. Lima: Grupo Allpa.
- Laval, C. y Dardot, P. (2014). *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Laval, C. y Dardot, P. (2016) Entrevista. http://www.eldiario.es/interferencias/Laval-Dardot-comun_6_405319490.html.
- León Fernández, D. (2008). Evangelización y control social en la doctrina de Canta, siglos XVI y XVII. Tesis Magister UMSM, Lima. Visi-

- tado el 6 de abril del 2015, en http://www.cybertesis.edu.pe/sisbib/2008/leon_fd/html/index-frames.html.
- Llosa Larrabure, J. (2014). *Cambio climático en el Perú*. Fondo Editorial USIL, Lima.
- Macera, P. (2014). *Obras escogidas de historia*. Lima: Fondo Editorial del Congreso.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11, 22, 111-127.
- Marx, K. y Engel, F. (1969). *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.
- Matos Mar, J. (1984). *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: IEP.
- Matos Mar, J. (2012) *Perú. Estado desbordado y sociedad Nacional emergente*. Lima: URP.
- Mattei, U. (2013). *Bienes comunes: un manifiesto*. Madrid: Trotta.
- Mauss, M. (1979). Ensayo sobre los dones. *Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*. En M. Mauss, Sociología y Antropología (pp153-263).Madrid: Technos (Originales publicados en 1950)
- Mayer, E. (1993). Recursos naturales, medio ambiente, tecnología y desarrollo. En Dancourt, Mayer y Monge *Perú: el problema agrario en debate. Sepia V* (pp. 479-533). Lima: Sepia.
- . (1999). Campesinos y neoliberalismo. Discusión sobre la teoría económica del campesinado con énfasis en el medio andino.
- Recuperado el 5 de abril del 2012 de Http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/EM_campesinos.html,
- . (1996). Propiedad comunal y desarrollo.
- Recuperado 11 de marzo del 2012 de <http://red.pucp.edu.pe/ridei/temas/propiedad-comunal-y-desarrollo/>

- Meinzen-Dick, R., Pradhan, R. (2006). Pluralismo legal y derechos dinámicos de propiedad. *Debate Agrario*, 40-41.
- Meza Arquíñigo, C. y Buendía Ríos, H. (2001). Propuesta de redelimitación de la provincia de Canta. *Revista de Investigaciones Sociales*, V, 7, 85-102.
- Recuperada el 14 de abril del 2015 de https://scholar.google.com.pe/scholar?q=%22Investigaciones+Sociales%22&hl=es&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholar&sa=X&ved=0ahUKEwiokJvXgOPTAhWJ2SYKHWmbDXsQgQMIHzAA
- Milton, K. (1997). "Ecologías: antropología, cultura y entorno". En *Revista Internacional de Ciencias Sociales*
- Recuperado el 25 de mayo del 2011 de www.unesco.org/issj/rics154/miltonspa.html
- Monge y García (2008). Descentralización fiscal y territorio. En E. Toche Medrano (comp.), *Perú hoy. Por aquí compañeros. Aprismo y neoliberalismo*. (pp. 37-60) Lima: DESCO,
- Montoya, R. (1980). Comunidades campesinas. Historia y clase. *Sociedad y Política*, 7, 29-39
- Morlon, P. y Rivera Martínez, E. (ed.). (1996). *Comprender la agricultura campesina en los Andes centrales (Perú-Bolivia)*. Lima y Cuzco: IFEA/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Mossbrucker, H. (1990). *La economía campesina y el concepto de "comunidad": un enfoque crítico*. Lima: IEP.
- Murra, J. (1975). El control vertical de un máximo de pisos ecológicos. En J. Murra *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (pp 59-115). Lima: IEP (publicado originalmente en 1972).
- Norgaard, R. B. (1984). «El potencial del desarrollo coevolucionista». Traducido por María Isabel Núñez Vera y Federico Aguilera Klink

- para usos docentes (Universidad de La Laguna). Publicado originalmente en *Land Economics*, 60, 2, pp. 160-173.
- Orlove, B. S., Chang, J. H. C. y Kane, M. A. (2004). Etnoclimatología de los Andes. *Investigación y ciencia*, 330, 77-85.
- Osorio, M. Y. y Delgado, R. J. D. (2011). Tierras altas y bajas de la Colombia del siglo XIX: reflexiones sobre el influjo del clima como generador de paisajes civilizados. En A. Ulloa (ed.) *Perspectivas culturales del clima* (pp. 119-136). Bogotá: Ed. Universidad Nacional de Colombia/Ilsa.
- Ostrom, E. (2011). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Ed FCE (1ª ed. en inglés, 1990).
- Ostrom, E. (2009). A general framework for analyzing sustainability of socio-ecological systems. *Science*, 325: 419-422. En *Perspective*, 22, Recuperado enero 2016
- Pálsson, G. (1996). Human-environmental relations: orientalism, paternalism and communalism, in Philip Descola y Gisli Pálsson (Ed). *Nature and Society: Anthropological Perspectives*: 63-81, London: Routledge.
- Passaro, 1997: "You Can't Take the Subway to the Field!: 'Village' Epistemologies in the Global Village", en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press: 147-162. J.
- Peralta Agudelo, J. A. (2011). El «clima» de América: la Ilustración y la invención de los «países ardientes» de la Nueva Granada. En A. Ulloa (ed.) *Perspectivas culturales del clima* (pp. 85-117). Bogotá: Ed. Universidad Nacional de Colombia/Ilsa.
- Pinedo García, D. (2006) Acción colectiva en los Andes. Comunidad y conservación en la cordillera Huayhash. Tesis de Licenciatura en Antropología. Lima: UNMSM.

- Platt, T. (2003). Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra regenerativa en una parroquia andina (siglos XVIII a XX). En L. Vaca (ed.) *Fiesta, juego y ocio en la historia* (pp. 253-320). Madrid: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Portes, A. y Sensenbrenner, J. (1993). Embeddedness and immigration: notes on the social determinants of economic action. *American Journal of Sociology*, 98, 6, 1320-1350.
- Pouyaud, et al. (1996). Les glaciers tropicaux andins: remarquables laboratoires naturels. En *Ostrom actualites*, 50, 9, 16.
- Pouyaud, B; Francou, B., Chevallier, P. y Ribstein, P (1998) Contribución del Programa Nieves y Glaciares Tropicales (NGT) al conocimiento de la variabilidad climática en los Andes. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 27, 3, 593-604.
- PRATEC (2009). Cambio climático y sabiduría andinoamazónica. *Prácticas, percepciones y adaptaciones indígenas*. Lima: PRATEC.
- Pulgar Vidal, J. (1996). *Geografía del Perú: las ocho regiones naturales*. Lima: PEISA
- Ráez, M. (2002). Jerarquía y autoridad comunal. Los varayos y la fiesta del agua de la comunidad campesina de Lachaqui, Canta. En Gisela Cánepa (ed.). *Identidades Representadas*. Lima: Fondo Editorial PUCP, pp. 331-368.
- Remy, M. I. (2013). *Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú*. Lima: IEP
- Recuperado el 10 de marzo de 2015 de http://www.iep.org.pe/biblioteca_virtual.html
- Remy, M. I. (1992). Arguedas y López Albuja: rasgos de un nuevo perfil de la sociedad serrana. *Debate Agrario*, 13, 121-137.
- Rosbach de Olmos, L. (2011). Del monólogo científico a las pluralidades culturales: dimensiones y contextos del cambio climático des-

- de una perspectiva antropológica. En Ulloa, A. (Ed) *Perspectivas culturales del clima*. (pp. 55-82) Bogotá: Ilsa.
- Rostworowski, M. (1977). *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima: IEP.
- Ruiz Ballesteros, E. (2012). Hacia la operativización de la complejidad en ciencias sociales. En E. Ruiz Ballesteros y J. L. Solana Ruiz (ed.). *Complejidad y Ciencias Sociales* (pp. 146-170). Sevilla: Ed. Universidad Internacional de Andalucía.
- Ruiz Ballesteros, E. (2012a). Socioecosistemas y resiliencia socio-ecológica. Una aproximación compleja al medio ambiente. En E. Ruiz Ballesteros y J. L. Solana Ruiz (ed.). *Complejidad y ciencias sociales* (pp. 295-330). Sevilla: Ed Universidad Internacional de Andalucía.
- . (2012b). La vigencia de la comunidad. Prácticas para navegar en la globalización desde la periferia andina. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, 44, 3, 419-433
- Ruiz Ballesteros, E. (2009). *Agua Blanca. Comunidad y turismo en el Pacífico ecuatorial*. Quito: Ed. Abya-Yala,
- Ruiz Rojas, M. (1988). *Empresas Agrarias Asociativas. Directorio 1988*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Salazar, H. (2010). Cultura de las comunidades Andinas. *Un acercamiento a su resignificación de los poderosos forasteros: El caso de Julo Chico*. México: FLACSO.
- Recuperado el 3 de marzo de 2012 de Enwww.flacsoandes.org
- Sánchez Enríquez, R. (1989). Las SAIS de Junín y la alternativa comunal. *Debate Agrario*, 7, 85-101.
- Scurrah, M. y Esteves, G. (1987). *Reflexiones sobre las experiencias autogestionarias en Puno y Lima* (pp. 308-350). Lima: GREDES
- Seifert, R. (2011). *Yanacocha, ¿el sueño dorado?* (v. II). Cajamarca.

- Sherbondy, J. (1995). El agua: ideología y poder de los incas. En J. González Alcantud y A. Malpica (ed.) *El agua, mitos, ritos y realidades* (pp.87-102). Barcelona: Antropos.
- Shiva, V. (2008). El agua y la biodiversidad de la tierra. Expoagua Zaragoza 2008.
- Recuperado el 1° de mayo del 2015 de www.zaragoza.es/contenidos/medioambiente/cajaAzul/.../Shiva_es.pdf
- Subirats, J. (2013). Bienes comunes y contemporaneidad. Releyendo a Polanyi. En *Ecología Política*, 45, 22-29.
- Surrallés, A. y García Hierro, P. (2004). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, doc. 39.
- Tello, J. C. y Miranda, P. (1923). Wallallo: ceremonias gentílicas en la región cisandina del Perú, distrito arqueológico de Casta. *Inka*, I, 2, 475-549.
- Toledo Llancaqueo, Víctor (2005). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización?, En Dávalos, P (ed): *Pueblos Indígenas, Estado y democracia*. CLACSO, Bs. As.pp.67-102
- Torre, A., Melot, M., Bossuet, L., Cadoret, A., Caron, A., Darly, S., Jeanneaux, P., Kirat, T. y Hai Vu, P. (2010). Comment évaluer et mesurer la conflictualité liée aux usages de l'espace? Eléments de méthode et de repérage *VertigO, la revue électronique en sciences de l'environnement*, 10, 1.
- Recuperado el 10 de diciembre del 2014 de <https://vertigo.revues.org/9590>
- Torres, J. (coord.), (2011). Cambio climático, conocimientos ancestrales y contemporáneos en la región andina. *Alcances y límites*. La Paz: Soluciones Prácticas-ITDG y Plan Internacional, 88p.

- Torres, J. y Gómez, A. (ed.). (2008). *Adaptación al cambio climático: de los fríos y de los calores en los Andes*. Lima: Soluciones Prácticas.
- Tonnies, F. (1979). *Comunidad y Asociación*. Península ed.
- Ulloa, A. (ed.). (2011). *Perspectivas culturales del clima*. Bogotá: Ed. Universidad Nacional de Colombia/Ilsa.
- Ulloa, A. (2008) Implicaciones ambientales y culturales del cambio climático para los pueblos indígenas. En Ulloa, A et-al (Ed.) *Mujeres indígenas y cambio climático. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 15-34) Bogotá: UNAL-Fundación Natura de Colombia-UNODC.
- Urrutia, J. (1992). Comunidades campesina y Antropología: Historia de un amor (casi) eterno. *Debate Agrario, Análisis y Alternativas*, 14, 1-16.
- Valcuende del Río, J. M. (1999). Espacio, territorio y comunidad: procesos de identificación y discursos. En *Globalización, fronteras culturales y políticas ciudadanas VIII Congreso de Antropología*. Santiago de Compostela. Pp.217-227
- Valcuende del Río, J. M., Quintero, V., Cortés, J. A. (2011). Naturalezas discursivas en espacios protegidos. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 6 (1), 27-56.
- Valcuende del Río, J. M. y Cardia Maretti, L. (2009). Etnografia das fronteiras políticas e sociais na Amazônia ocidental: Brasil, Peru e Bolívia. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 13, 292.
- Valera, G. (1977). *Las comunidades campesinas en el Perú, una aproximación estadística*. Lima: IRP,
- Valera, G. (1998). *Las comunidades en el Perú: una visión nacional desde las series departamentales*. Lima: IRP.

Varas Castrillo, M. N. (2016). Transformaciones y conflictos socioambientales en la *jach'a puna* del sur peruano. *Ambiente y Desarrollo*, 20, 38 (Bogotá).

<http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.ayd19-37.tcsj>.

Villar Córdoba, P. (1933). "El mito "Wa-kon" y los "willka" referentes al culto indígena de la cordillera de La Viuda". *Revista del Museo Nacional*, II, 2.

Watsuji, T. (2006). *Antropología del paisaje. Climas, culturas, religiones*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Fuentes secundarias

AUTORIDAD NACIONAL DEL AGUA (ANA). (2014a). *Compendio nacional de estadística de recursos hídricos 2013*. Lima.

AUTORIDAD NACIONAL DEL AGUA (ANA). (2014b). *Inventario nacional de glaciares y lagunas*. Lima: MINAG

De Bievre, exposición en el seminario-taller de cambio climático. En <http://www.slideshare.net/InfoAndina/mitos-y-certezas-del-impacto-del-cambio-climtico-sobre-los-recursos-hdricos-de-los-andes>. Visitado en abril 2014

COMUNIDAD ANDINA. (2007). ¿El fin de las cumbres nevadas? *Glaciares y Cambio Climático en la Comunidad Andina*, Lima: CAN / PNU-MA / Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD).

COMUNIDAD CAMPESINA SAN FELIPE DE CULLHUAY. (2004). *Estatuto Comunal*.

Directorio Nacional. Cambio climático en el Perú: instituciones, investigadores

ECSA Ingenieros (2012). *EIA, Estudio definitivo Carretera Lima-Canta-La Viuda-Unish*. Lima: 21 p.

- GOBIERNO REGIONAL DE LIMA-PROVINCIAS. (2007). *Plan Regional de Prevención y Atención de Desastres de la Región Lima 2007-2012*. Lima: Oficina de Defensa Civil.
- HIDRANDINA (Empresa Regional Electronorte Medio). 1988. *Inventario de Glaciares del Perú*. Huaraz: CONCYTEC.
- INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS. (2016, junio). Coloquio El Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, 1968-1975. Nuevas miradas sobre el velasquismo y su legado. Lima.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA – INEI. (2007). *Censo de Población y Vivienda 2007*. Lima.
- Recuperado el 30 de enero del 2010 de <http://www1.inei.gob.pe/perucifras>.
- INSTITUTO NACIONAL DE RECURSOS NATURALES – INRENA. (2003). *Estudio integral de los recursos hídricos de la cuenca del río Chillón componente hidrología superficial*. Lima: 148 p.
- Recuperada el 20 de marzo del 2016 de http://www.ana.gob.pe/media/296600/estudio_hidrologico_chillon.pdf
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA - INEI y MINISTERIO DE AGRICULTURA Y RIEGO (MINAG). (2012). *Resultados definitivos. IV Censo Nacional Agropecuario*. Lima:
- MINAN. (2010). *Segunda Comunicación Nacional del Perú a la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático*. Lima: CMNUCC.
- MINISTERIO DE TRANSPORTES Y COMUNICACIONES. (2012). *Ayuda memoria carretera Lima-Canta-Huayllay*. Lima: Provías.
- ONG ALTERNATIVA. (s/f.). *Plan de ordenamiento de la cuenca del Chillón: Diagnóstico 3.1. Sistema de ocupación urbano-rural de la cuenca del Chillón*. Lima: 41 pp.

Recuperado en abril del 2014 de www.alter.org.pe/cuenca/documentos/sis%20humano%20social

Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2015). *Convención Marco sobre el Cambio Climático. Aprobación del Acuerdo de París*. París: pp. 24.

Plan de desarrollo concertado local de Huaros al 2025. *Revista turística Cullhuay, mística, vivencial y ecológica*, 1. ISBN 9972540766 (2013).

GLOSARIO DE TÉRMINOS

ALA, Autoridad Local del Agua

ANA, Autoridad Nacional del Agua

ATDR, Administración Técnica de Distrito de Riego

CENAGRO, Censo Nacional Agropecuario

CAN, Comunidad Andina de Naciones

CMNUCC, Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático

COP, Conferencia de las Partes (de la CMNUCC),

ESCA, Eco planeación Civil S. A.

FEN, Fenómeno del Niño

GEI, Gases de Efecto Invernadero

HIDRANDINA, Empresa Regional de Servicio Público de Electricidad Electro Norte Medio S.A.

IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos

IGP, Instituto Geofísico del Perú

IIAP, Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana

INEI Instituto Nacional de Estadística e Investigación.

INGEMMET, Instituto Geológico Minero y Metalúrgico del Perú)

IPCC, Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático

IRD, Institut de Recherche pour le Developpement

JDC, Junta Directiva Comunal

NGT, Programa Nieves y Glaciares Tropicales

OMM, Organización Meteorológica Mundial

ONG Organización No Gubernamental

PEH, Pequeña Edad de Hielo

MINAM Ministerio de Medio ambiente

MINAG Ministerio de Agricultura y Riego

PNUD, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo

PRAAT, Proyecto Retroceso Acelerado de Glaciares en los Andes Tropicales

PROVIAS, PROGRAMA DE INFRAESTRUCTURA VIAL PROYECTO PERÚ SENAMHI,
Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología del Perú

SUNARP, Superintendencia Nacional de Registros Públicos

SERNANP, Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas.

UNALM, Universidad Nacional Agraria La Molina

RA, Reforma Agraria

SAIS, Sociedad Agrícola de Interés Social

(GLOCHAMORE) Cambio Global y Regiones de Montaña

UICN, Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza